

سلسلة تفاسير الفكر الاسلامي

الذكرة في أحكام الجواهر والأعراض

تأليف

الحسن بن متوية النجاشي المعتزلي
(المتوفى سنة ٤٦٩ هـ)

تحقيق وتقديم وتعليق

د. فيصل بدير عوني
كلية الآداب - جامعة بغداد

د. سامي نصر لطف
كلية الآداب - جامعة بغداد

تصدير

د. ابراهيم مذكور
مركز البحوث والدراسات العراقية

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالبصرة

تصدير

لاشك في أن البعثة المصرية للخطوط التي أرسلت إلى اليمن عام ١٩٥١ كانت موفقة كل التوفيق ، فقد زودتنا براد وفير من الفكر الإسلامي عامة والفكر المعنوي خاصة ، وكما كانت معلوماتنا عن هذا الأخير محدودة وباقصة ، غير مباشرة وظلمة أحيانا ، عدا عليها تحامل بعض المدارس وتقصيها ، وأضيف إليها ما ليس منها ، ومن بين ما حملته إلينا هذه البعثة قدر من مؤلفات القاضى د عبد الجبار ، (سنة ١٤١٤ هـ - سنة ١٣٧٣ م) وفي مقدمتها موسوعته الكبرى التي تقع في عشرين جزءا وهي : كتاب المغنى ، الذي لم يصلنا منه إلا أحد عشر جزءا ، وآخر مفكوك فيه . ومع ذلك لم نتردد في إخراج مانور لدينا منه ، سدا للحاجة ورغبة في أن يعين ذلك حل استكمال ما بقى ، وبذلكنا في سبيل التكديف من الباقي ما استطعنا من جهد ، دون جدوى حتى الآن ، ونحس أن يتحقق أمنا يوما ما . والقاضى د عبد الجبار ، أشهرى قديم اجتهده آراء المعتزلة ، حل فكس ما صنع أبو الحسن ، وهو دون نزاع إمام الاعتزال في صحوته الأخيرة إبان حكم البويهيين . وإذا كان المعتزلة الأول قد بادى حل إنتاجهم ، فإن زيادة اليمن احتفظوا لنا بقدر كبير من إنتاج المعتزلة المتأخرين . وما نحن أولاء نعالجه ونفيد منه ، وتكمل به بعض ما فات من نقص . والله قانت حركه

دراسات في العشرين سنة الأخيرة ، ولا يزال هذا التراث في حاجة إلى مزيد من البحث والدرس .

ولمجد الجبار مدرسة ازدهرت في القرن الخامس الهجري ، وهو قرن عامر بكبار الفلاسفة والعلماء والمتكلمين وامتدت في الزمن إلى اليوم . ومن تلامذة عبد الجبار الميامين ابن متهبه (سنة ٤٦٩ هـ - ١٠٧٢ م) ، أخذ عنه واحتفظ بتراته وسجلته ، وسألاه تمام المحاكاة . سألاه في بوزعة الموسوعية ، فألم بأطراف الدوامات الضيقة به من علم وفلسفة ، وفرق وعقائد . وسألاه في منهجه ، فتوسع مثله في الجمع والسرد ، والتحليل والتفصيل ، وحتى يرد الآراء إلى أصحها .

وما أشبه كتب التلميد بكتب الأستاذ ، وقد يختلط الأمر أحيانا ، ونحو التفرقة بينها ، وكتاب « التذكرة » الذي بين أيدينا خير شاهد على ذلك ، فهو ، وإن دار حول الجوهر وأعراضه ، يعرض لقضايا طبيعية وكيميائية ، وبعض المشاكل الكلامية والليتافيزيقية ، ولم يفته أن يشير إلى شيء من علوم اللغة ونقها ، وفيه أخذ ورد ، وأعراض وجواب ، على نحو ما أولع به عبد الجبار .

...

وهذا الكتاب ثمرة من ثمار بعثة اليمن التي أشرنا إليها من قبل ، وقد اضطلع بتحقيقه وإخراجه إثنان من شباب الفلاسفة الذين تعود عليهم في حمل الأمانة والاضطلاع بالرسالة ، وهما الدكتور « سامي نصر » والدكتور « فيصل حورن » حكما عليه منذ زمن ، ولقيا في إخراجه ما لقيا من ضيق . ويرغم النسخ الثلاث التي حولها عليها صادقا صوابا كان لابد من تدليلها ، وقد أخذنا أنفسهما ينجح

التحقيق العلمي ، وإن توسعا في الخلف والزيادة رغبة في الوضوح . واستعاننا بالتأويل والتبويب والفواصل ، حرصا على الإيضاح . ولم يقتضا بتحقيق النص ، بل قدما له مقدمة طويلة ، عرفنا فيها بالمؤلف وكتابه ، وشرحا منتهجها في التحقيق وأطالاه فيه بعض الشيء ، ولخصا ماورد في الكتاب من فصول وأبواب ، ونختارا بعض التعليقات والفهارس .

ولا أشك في أن القارئ المتخصص سيقدركم كل التقدير ما أضافنا إلى مكتبة اليوم من ثروة . وبأمل أن يتابعنا هذا الجهد والمطاء .

ابراهيم مذكور

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١	تصدير
٥	مقدمة التحقيق
٣٣	النص
٣٥	فصل في انقسام الاعراض
٤٧	باب القول في الجواهر
٤٧	تعريف الجواهر
٤٩	فصل في أن الجسم ليس بمجموع أعراض
٥٢	• في وجه حاجة الجسم إلى مكان
٥٢	• في إدراك الجوهر
٥٦	• في صفات الجوهر
٥٨	• في العلم بالجوهر
٥٩	• في أحوال الجوهر
٦٢	• في حصول الجوهر في الجهات
٦٤	• في أن الجوهر المعلوم لا حال له
٦٨	• في أن صفات الجوهر لا تزايد
٧١	• في أحوال الجوهر المعلوم

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٤٥	فصل في اختلاف أسماء الأجسام باختلاف مفاتيح	٧٤	فصل في الكلام عن الجوهر من جهة الاسم واللفظ
١٤٨	• في بقاء الجواهر	٧٦	• في أن الجوهر والمرض ليسا بشيء في العدم
١٥٢	• في الفرق بين الحادث والباقي	٧٧	• في ثبوت التحيز للجوهر في الوجود
١٥٤	• في أن وجود الجوهر لا يستند إلى معنى	٧٩	• في تأخير الوجود في التحيز
١٥٦	• في أن الجوهر لا يبق لمعنى	٨١	• في أن صفات الاجتناس لا تحصل بالفاعل
	باب الكلام في إثبات الجزء وفروعه	٨٨	• في كيفية وجود الجوهر
١٦٢		٩١	• في أن ما لم يخل من الحدث فهو محدث
	فصل في ملاقات الجزء لثلاثة أمثاله	٩٢	• في دلاله حدوث الجسم
١٧٣	• في صحة اتصال الجزء بجزئين	٩٢	• في إثبات أول الحوادث
١٧٥	• في الرد على من قال أن الجزء لا يصح أن يتحرك	٩٧	• في إبطال الانتماء في الحدوث
١٧٩	• في هل يجوز أن يكون الجزء مكاناً لغيره	٩٩	• في أن حدوث الأجسام مبني على حدوث الأعراض
١٨٠	• في أن الجوهر مساحه	١٠٢	• في الشبه على حدوث العالم
١٨١	• في ثقل الثقل من الجزء	١٠٩	• في أن الجسم يحدث بالإختراع
١٨٣	• في إمكان إدراك الجزء	١١٢	• في أن الجوهر لا يدرك ولا يتولد من جنس آخر
١٨٤	• في ذكر شبه من ينفي الجزء	١١٣	• في أن الجوهر لا يحصل في مكانين في وقت واحد
١٨٧	• في الرد على القول بالطفر	١١٣	• في امتناع حصول جوهر في جهة واحدة
١٩٧	باب القول في فناء الجواهر وإعادتها	١١٥	• في استحالة حصول الجوهرين في محاذاة واحدة
٢٠٨	فصل في أن الفناء غير باق	١١٦	• في إثبات الخلاء في العالم
٢٢٤	• في أن الفناء لا يصح أن يوجد في جهة	١٢٤	• في استحالة خلو الجوهر من الكون
٢٢٦	• في أن الفناء يشمل الجواهر كلها	١٣٦	• في استحالة خلو الأجسام من الكون
٢٣١	• في إمكان إعادة الجواهر بعد انقائها	١٣٧	• في أن الجواهر جنس واحد لا اختلاف فيها
٢٣٧			

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧٤	فصل في أن العرض لا يحل عرض	٢٣٧	فصل في جواز إعادة الباقيات
٢٧٥	• حاجة اللون إلى محل	٢٤٠	• استحالة إعادة ما لا يبقى
٢٧٧	• حدوث اللون	٢٤٣	• أن المعاد لا يباد بأعادة
٢٨٤	• أن اللون مقدور القديم وحده	٢٤٤	• أن صفة المعاد لا تتغير
٢٨٦	• أن اللون لا يتولد عن غيره ولا يولد غيره	٢٤٤	• بيان وجوب الإعادة على الله
٢٨٨	• إمكان بقاء الألوان	٢٤٧	باب في إثبات الأعراض وبيان أحكامها
٢٩١	• شبه من يمنع بقاء الألوان		
٢٩٢	• جواز بقاء المقدور من اللون	٢٤٨	فصل في الآله ان
٢٩٣	• جواز تسمية الموجود والمعلوم لوناً	٢٤٨	• إدراك الألوان
		٢٤٨	• أن إدراك اللون ملازم لإدراك الجسم
٢٩٤	باب القول في المعلوم	٢٤٨	• إن اللون غير الجهر
٣٠٠	باب القول في الروائع	٢٥٠	• أجناس الألوان
٣٠١	باب القول في الحرارة والبرودة	٢٥٣	• جواز حصول أجناس ألوان أخرى
٣٠٥	فصل في أن إحراق النار هو بالاعتماد الحاصل فيها	٢٥٤	• تماثل الألوان
٣٠٥	• أن الهواء ليس شرطاً في الإحراق	٢٥٦	• جواز حصول المتماثلين في مكان واحد
٣٠٧	باب القول في الآلام والذات	٢٥٩	• أن تضاد الألوان مبني على عدم اجتماعها في محل واحد
٣١٤	فصل في أن الاختلاف بين الذلة والآلم باختلاف ما يفترون بهما	٢٦٣	• أن اللون ليس عليه في نفي حده
٣١٥	• أن الذلة والآلم يشبان في الحادث	٢٦٤	• استحالة إدراك ألوان لا في محل
٣١٩	• إثبات المعنى المصاحب للذة والآلم	٢٦٨	• إمكان إدراك ما لا يوجد في محل
٣٢١	• كيفية إدراك الآلم	٢٦٩	• أن الحال في محل لا يعمل في آخر في وقت واحد
٣٢١	• كيفية وجود الآلم	٢٧٠	• الوجه الذي لأجله لا يوجد الحال في محلين
		٢٧٢	• استحالة انتقال الأعراض

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٦٢	فصل في أن الكلام هو الأصوات	٣٢٥	فصل في أننا قادرون على فعل الالام
٣٦٦	• أن الكلام ليس معناه غير الصوت	٣٢٦	• أن الالام مقدورة للقديم خاصة
٣٦٨	• حد الكلام	٣٢٦	• استحالة البقاء على الالام
٣٧١	• إبطال كون الكلام قائما بالتكلم	٣٢٧	• أن الالام من جنس واحد
٣٧٢	• جواز وصف الكلام بأنه صوت في العدم	٣٢٨	• امتناع اجتماع الالام والالام في شيء واحد
٣٧٢	• ضرورة ترتيب الكلام	٣٢٩	• أن إدراك الالام خاص بمحلّه وبالقديم
٣٧٤	• أن فائدة الكلام بحسب المواضع	٣٣١	باب القول في الأصوات والكلام
٣٧٦	• قسمة الحروف إلى المستعملة والمهملة	٣٣٤	فصل في قدرتنا على الصوت
٣٨٠	• أن قلب الاسماء لا يقلب المسمايات	٣٣٥	• أن البقاء مستحيل على الأصوات
٣٨١	• جواز قلب الاسماء لفرض	٣٣٦	• تماثل واختلاف الأصوات
٣٨١	• تركيب الكلام المفيد وبيان أقسامه	٣٤٠	• علاقة الكلام بالحرس والكسرة
٣٨٣	• التثنية	٣٤٢	• أن الأصوات موجودة في محال
٣٨٤	• الامر	٣٤٧	• حاجة الكلام إلى المحل
٣٨٥	• صدق النبوة وكذب إدعاء مسيئة	٣٤٨	• صفة المحل الذي يحل فيه الكلام والصوت
٣٨٧	• أن الصفة والوصف أسماء	٣٤٩	• إبطال حاجة الأصوات إلى بلبه
٣٨٨	• أن الخبرين المختلفين لا يختلفان في الجنس	٣٥٣	• إبطال حاجة الأصوات إلى الحركة
٣٨٨	• حصول المناقضة في الأقوال	٣٥٥	• صحة وجود الكلام في غير الهواء
٣٨٩	• أن الخبر والنهي والامر يختلف لمعان تقرر بها	٣٥٨	• أن الله يفعل الأصوات العظيمة في الجزء المنفرد
٣٩٢	• أن الحاضر على هو كلام أم لا ؟	٣٦٠	• حصول الصوت بالصكّة
٣٩٦	• ابتداء اللغات	٣٦٠	• حصول الأصوات بالصكّة عن طريق الاحتياج
٣٩٩	• اختلاف اللغات		

الموضوع

الصفحة

فصل في الحروف المقدور عليها

- أن المواضع على فائدة شيء تهرى على الله
- أن محل الكلام لا يشق منه اسم
- أن لفظ التكلم أهم من المتكلم
- أن المخاطب أخص من المتكلم
- اشتقاق الاسماء من الأفعال
- التنوين
- الكلام الالهي
- أن الحكاية لا تصح إلا في الحركات
- الحكاية والمحكي
- أن الحكاية غير المحكي
- أن المكتوب ليس كلاماً
- أن الحفظ ليس كلاماً
- أن المسموع كلام الله
- أن الكلام يحصل من اثنين فملنا أسبابه
- خالق الكلام

باب القول في الأكران

فصل في أن المعنى الذي يوجد في الجوهر حال حدوث هو الكون

- الاتراقي
- أن الكون محل المحل
- أنواع الأكران

الموضوع

الصفحة

فصل في استحالة وجود الأكران المتناهي في محال متغايرة والوقت واحد

- الأكران المتضادة
- تعداد المركبين في جهتين
- صحة بقاء الأكران
- هل تحرك الأكران ؟

باب القول في التأليف

فصل في أنه لا أحد للتأليف من غير أربعة

- أن التأليف يحصل في أكثر من محل
- أن صعوبة التفكيك ترجع إلى القادر
- أن تأليف الجاد كافتراقه
- قدرتنا على التأليف
- أن التأليف لا يولد غيره
- شكل الأرض وتأليفها
- ذكر بعض أحكام التأليف

باب القول في الاعتقاد

فصل في أن الاعتقاد لا يدرك لما

- أن الاعتقاد يكسب لمحله حكماً
- أن المدافعة تحصل عند وجود الاعتقاد
- جواز خلو الجوهر من الاعتقاد

الصفحة	الموضوع
٥٧١	فصل في أن الثقل الوقور قد يما فلا يتولد
٥٧١	• كيفية توليد الاعتماد
٥٧٢	• أن الاعتماد لا يولد التأليف
٥٧٦	• أن الاعتماد لا يؤثر في المعاني الإنسانية
٥٨٣	• أن الاعتماد لا يختلف باختلاف الفاعلين
٥٨٧	• التشبه في كونه تعالى بفعل بالأسباب
٥٩٠	• أن ما يحصل بسبب لا يصح دونه
٥٩٢	• بيان المنع من حمل التثقيب
٥٩٣	• أن كون الثقل مانعاً يفارق حاله حال الضد
٥٩٤	• أن الثقل ليس مانعاً
٥٩٤	• المحمول بنفسه والمحمول بغيره
٥٩٥	• حصول التمانع بالاعتماد
٥٩٦	• أن التمانع لا يصح وقوعه بالإرادة والكراهة
٥٩٦	• بيان حال الأجسام المترجمة بما فيها من الاعتماد
٦٠٠	• سيب روال الشعر الشعر بالثورة
٦٠١	• إيضاح بعض الأمور المتعلقة بالاعتماد
٦٠٤	• هل طفو بعض الأجسام في الماء ورسوب الأخرى
٦٠٦	• أن الاعتماد لو منع في جهة ولد في غيرها
٦٠٦	• أن الاعتماد يفارق الأعراض
٦٠٨	• باب القول في الرطوبة واليبوسة
٦٠٩	• فصل في أن الإدراك لا يتناول الرطوبة واليبوسة
٦١٠	• في ظهور الرطوبة في الأجسام

الصفحة	الموضوع
٥١٨	فصل في أن الاعتماد قد يلزم سفلاً أو معداً
٥٤٣	• لزوم الاعتماد معداً وسفلاً
٥٤٥	• أن الاعتماد لا يصح إلا معداً سفلاً
٥٤٦	• اختلاف الأقوال في كيفية لزوم الاعتماد بالرطوبة
٥٤٦	• أن الاعتماد معداً منتف في الهواء
٥٤٨	• أن الاعتماد لا يصح إلا في محل
٥٤٩	• حاجة الاعتماد إلى محل واحد
٥٥٠	• أن الاعتماد المتولد مقدور لنا
٥٥١	• أن الاعتماد اللازم باق والمجتب غير باق
٥٥٤	• أن الاعتماد بما لا يصح البقاء عليه
٥٥٦	• صحة إعادة الاعتماد بشرط
٥٥٧	• أن السبيل إلى معرفة الاعتمادات واحد
٥٦١	• أنه لا ضد للإعتماد
٥٦١	• جواز وجود الاعتمادات المتضاربة في واحد
٥٦٢	• أن الاعتمادات المتماثلة لا تتنامى
٥٦٣	• توليد الاعتماد مثله
٥٦٥	• أن الاعتماد لا يولد اعتماد (إلا) بالحركة
٥٦٦	• أن الاعتماد يولد الحركة في الثاني
٥٦٧	• أن الاعتماد إذا امتنع في جهة ولد في غيرها
٥٦٧	• أن الاعتماد لا يولد في الحال
٥٦٩	• استواء توليد الاعتماد في حالتي حدوثه وبقائه

الموضوع	الصفحة
فصل في أن الرطوبة حكماً واحداً	٦١١
د انتفاء الرطوبة في الهواء	٦١٢
د علة لبوثة الحديد	١١٣
د ميلان الاجسام	٦١٤
د أن الجسم لا يصبح رطباً لمجاورته الرطب	٦١٥
د أن الرطوبة محلاً	٦١٦
د بقاء الرطوبة وجواز إعادتها	٦١٦
د أن الرطوبة لا تحصل متوفاة	٦١٦
د أن الرطوبة تضاد اليوسة	٦١٧
د في تضاد بعض الرطوبات	٦١٨
د تعليقات على بعض الأعلام	٦٢١
د تعليقات على بعض الفرق	٦٤٣
فهرس الموضوعات	٦٤٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

كان نزول القرآن الكريم على خاتم المرسلين ، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، حدثاً عظيماً ، كانه بعد نقطة تحول كبرى في تاريخ الفكر الإنساني . ولا يستطيع أحد أن ينكر دور القرآن باعتباره عاملاً رئيسياً وهاماً في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي وتطوره ، بالإضافة إلى استيعاب كثير من الثقافات الأجنبية ، يونانية ، وفارسية ، وهندية ، مما أدى إلى نهضة علوم كثيرة ، وظهور علوم أخرى لم يكن لها وجود من قبل ، كعلم الحديث ، والنفس ، والفقه وهو ما يسمى بعلم الفروع ، أي فروع الدين الإسلامي ، في مقابل علم الأصول ، وهو أصول الدين ، وهو علم الكلام الذي كان على رأس تلك العلوم التي ظهرت بظهور الدين الإسلامي ونزول القرآن بوصفه كتاب علم وعمل ، أي كتاب دنيا ودين .

وليس جديداً على القراء أن نؤكد هنا على أهمية علم الكلام من حيث كونه الفلسفة الإسلامية الحقيقية من وجهة نظر دينية عقائدية . فإذا كانت نقطة انطلاق الفيلسوف من العقل في تأمله الوجود ، فإن النظر والتأمل في النص الديني والفكر في لغوه ، هو نقطة انطلاق عقل المتكلم ، أو الباحث في علم التوحيد ، كما يسمى في بعض الأحيان .

ولعلنا نذكر أن الفرق الإسلامية المتعددة ، ومدارسها التي ظهرت منها ، ومذاهبها التي تنوعت تبعاً لها ، وإن كانت قد نشأت في أول أمرها نشأة سياسية ، وأن السياسة كانت عاملاً أساسياً في خروجها إلى حيز الوجود ، فإن هذه النشأة السياسية كانت مرتبطة بالدين ، وبالتعاليم الدينية . فإذا كانت الفرق الإسلامية قد تخلصت وظهرت في البيئة الإسلامية حينما انقسمت فيما بينها بشأن مسألة الإمامة ، أو حول موضوع الكلام الإلهي ، أقدم هو أم أحدث ، أو تجاه مشكلة دفع الرسول الكريم بعد وفاته ، أو حتى فيما يتعلق بمرجعه صلى الله عليه وسلم الذي ذكر فيه أنه طلب من حوله قرطاساً وقلماً ليكتب لهم كتاباً ، أي دستوراً ، لا يضلوا من بعده ، فنزل إذا كانت هذه المشاكل ، وكثير غيرها ، قد أوجدت جواً ملائماً لظهور الخلافات بين المسلمين ، فإن هذه المشاكل مرتبطة بالدين ارتباطاً وثيقاً ، ولم يكن لها أن توجد أولاً بوجود الدين الإسلامي . والجمال لا يتبع الجديد كما ينبغي أن كل منها ، بحسب طبيعة كل مسألة ، فربما احتاجت كل مسألة منها إلى بحث مستقل بذاته .

والكتاب الذي نقدمه اليوم لقراء الفكر الإسلامي ، كتاب ينسب إلى فرقة المعتزلة ، تلك الفرقة التي كانت لها حولات وجولات في تاريخ الفلسفة الدينية عند المسلمين ، بل وفي تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي الحقيقي ، كما نؤثر أن نسميه دائماً وأكثر من ذلك فلة امتد تأثير المعتزلة إلى بعض مجالات الفكر الإنساني عند غير المسلمين وغير العرب . ولعل هذا يدعونا إلى أن نقف وقفة عند هذه الفرقة ذات التأثير الفكري الرائع ، لنرى كيف تعرضت ، كغيرها من الفرق ، لمعامل التأييد والتعريض أحياناً ، ولمعامل الهجوم والتقويض في أحيان أخرى ، فالمعتزلة ترجع شأنها بين العلو والانحدار ، فكانت في أوج عزها في أول دولة بني العباس لاسيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق ، فإن هؤلاء استخدموا ودعواهم إلى

جماليتهم وأكرمواهم وفضلوهم على سائر العلماء . وكان لأحدهم مكان راسخ بينهم وأثير مشتهر عليهم ، وهو أحمد بن أبي داود القاضى . كما كان قاضى القضاء عبد الجبار بن أحمد الهمداني في أيام الصاحب بن عباد ونظام الملك وغير هؤلاء الذي صادر ممتلكاته من بعد موت الصاحب بن عباد . والمعتزلة خسارتهم في أيام ابن أبي داود وعبد الجبار ، للفرقة الفائزة ، ولأنفسهم أنهم أخذوا يستعملون على خصومهم ويستولون عليهم حتى بالنوا وغالوا وأطاحوا عن عترة علماء أهل الحديث ما أطلقوا . ولما توفي الواثق ، الذي سعى في تفضيلهم كل السعى ، واستولى المتوكل على عرشه ، لم ينظر إلى المعتزلة بعين الرضا والثناء ، فعاد خصومهم وحاربهم من جهة ، وحلوا عليهم من كل باب ، فصبت على رؤوسهم اللعنات ، ولعنة أهل السنة والحديث ، ولعنة أهل الرافضى ، كإبن الراوندى ، والرازى الطيب وغيرهما .

والرأى العام في المعتزلة من أعدائها ، رافضة وأهل سنة ، يقول فيها كل نقص وشر وسوء ، ويرميها بالكفر والزندقة وسوء النية والقصد إلى هدم أركان الإسلام والطمع في الدين ، وعادة ما كان يفهم معظم الخصوم أقوال المعتزلة على ضده الشر والخطأ والقصد السيئ ، حتى لا تكاد تذكر إلا مع التفتيح والتفكير ، وذلك لما في مذهبهم من غلو في تحكيم العقل في كل مسائل النقل . والمؤرخ الذي يقف على الحياد يمكنه أن يصحح على نية المعتزلة وقصد ما يفهم حكم الخصوم ، وبهذا يمكن أن توضع المعتزلة في مكانة غير المكانة التي وضعها فيها الباحثون المنهضون لهذه الفتن أو تلك . وهذا الحكم الموضوعي الحيادي لن يثير إلا بالنظر نظراً موضوعياً فاصصاً في عماد فلسفتهم ألا وهي أصولهم الحسية التي حوّلها تدور أفكارهم الرئيسية . ويمكننا حينئذ أن نرى أن كل فكرة قالوا بها ، وكل رأي أصدروا به إنما كان من نية حسنة توفرت لدى المعتزلة ، ومن الدفاع عن الإسلام والزود عنه ضد

خصومه من الباطنية والزنادقة والمجوسية والمزدكية والمناوية والديسانية والبابكية .
يظهر هذه الفرق من الثيرة والملحدون والمناقين . أما من تحكيمهم العقل فهو موقف
يحسب لهم ولا يحسب عليهم .

أما عن معلوماتنا عن فرقة المعتزلة فقد كانت قليلة وناقصة للغاية منذ سنوات
حديثة ، إذ كنا نعتمد في فهمنا لها على بعض الشذرات والمقتطفات التي خلفها لنا
مؤرخو الفرق والعقائد ، وهذه المعلومات كانت في الغالب على لسان خصوم
المعتزلة وهي من ثم لا تعد مصدراً رئيسياً في فهم المعتزلة لفهم الصحيح الشامل .

وبدأت بعض الكتب التي ألفها رجال المعتزلة أنفسهم تخرج إلى حيز الوجود
مثل كتاب (الاتصار) لأبي الحسين الخياط المعتزل الذي يرد فيه على ابن الراوندي
الملحد في هجومه على المعتزلة من خلال كتابة (فضيحة المعتزلة) والذي ألفه ابن
الراوندي رداً على كتاب الجاحظ (فضيحة المعتزلة) . وكتاب (الاتصار) الذي
نشره د. فريدج مع مقدمة رائعة سنة ١٩٢٥ ، وأعاد أ. أليز تادر طبعه مع ترجمة
فرنسية سنة ١٩٥٧ ، تقول إن هذا الكتاب بالرغم من قيمته الفكرية ككتاب
في الردود والجدل ودفع الهجوم من زاوية معينة ، إلا أنه لا يعتمد عليه في تعيين
وتحديد طرق المعتزلة وأدلتهم الإلهية وأصولهم الحسنة بالتفصيل المنشود .

وهكذا صدر كتاب (شرح الأصول الحسنة) للقاضي عبد الجبار بتحقيق
د. عبد الكريم العثمان ، وكتاب (المجموع في الحيط بالكليف) جمع ابن متويه
عن القاضي عبد الجبار أيضاً ، بتحقيق السيد / عمر حمزي ، وطبع أيضاً الأب
يوسف مويون بتحقيق على نسخ أخرى المخطوط ، ومن قبل ومن بعد صدر كتاب
إلى دائرة معارف الفكر الاحتزالي ، المعنى في أبواب التوحيد والعدل في حوالى
ستة عشر جزءاً ، للقاضي عبد الجبار بتحقيق لجنة من كبار أستاذة الفكر الإسلامي
تحت إشراف أستاذ الجليل المرحوم د. طه حسين ، ومراجعة أستاذنا الدكتور

إبراهيم مذكور كما صدر أيضاً كتاب لأبي رشيد النيسابوري ، يضاف إلى الكتاب
الذي نشره من قبل . بعام سنة ١٩٠٤ من كتاب (المسائل في الخلاف بين
البصريين والبخاريين) ، وهو كتاب (ديوان الأصول) الذي حققه وقدم له
أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أ. في ريدته . نقول إنه يصدر هذه الكتب من
تراث المعتزلة ، بصرف النظر عن كتب الجاحظ كالحبوان والبخلاء والبيان وغيرها
من الكتب التي لا تمثل التراث الفكري بمعناه المحدود ، أمكن لنا تكوين فكرة
متكاملة عن فلسفة المعتزلة من كتبهم الرئيسية ، وإلى أي مدى كانوا بحق أحرار
الفكر الفللسفي الإسلامي في العصور السابقة ، وأصحاب النزعة العقلية في التفكير
العربي الإسلامي منذ قرونه الأولى .

وهكذا أمكن لنا أن نتخلص من أسلوب في البحث كانت تعلمه علينا طبيعة
المصادر المتوفرة ، من الكتب غير الاحتزالية التي كان لا مندوحة للباحث من
اعتبارها مصادر الرئيسية للحصول على آراء المعتزلة . مع ملاحظة أن بعض
الباحثين ربما ظلم المعتزلة حين تناول آراءهم من خصومهم ، خصوصاً إذا لم يكن
حذراً في النظر في حكم هؤلاء الخصوم ، فاقصد كانت كتب المقالات والفرق ، سنية
وأشعرية ، هي المصادر السائدة الغالبة . فمثلاً كان كتاب (مقالات الإسلاميين)
للأشعري هو غير معين لهذه الآراء ، إذ أن الأشعري في هذا الكتاب جارح
أمين دون تدخل في الحكم أو التقييم ، وهو في هذا الكتاب بعد مؤرخاً وليس
مفكراً كما بدا لنا في كتبه (الجمع) ، (الإبانة عن أصول الديانة) ، (استحسان
الحوض في علم الكلام) . وهذا هو الحال بالنسبة للشهرستاني الذي كان مؤرخاً
من خلال كتابة (الملل والنحل) ثم مفكراً وصاحب رأى في كتابه (نهاية
الأقدام) وفي (مصارع الفلاسفة أو المصارعات) الذي لا يزال مخطوطاً .
وطبيعة الحال فإن من يتعرض لكتب الفرق والعقائد والأصول لا ينبغي كتب

البغدادى مثل (الفرق بين الفرق) ، (أصول الدين) وكتب الباقلاني مثل (التمهيد) و (الانصاف) وكتب الجويني مثل (الإرشاد) ، و (الشامل في أصول الدين) والاسفرائيني في كتابه (التبصير في الدين) واللعاني في كتابه (التبيين والرد) وابن خرم في كتب كثيرة منها (الفصل في المال والنحل) ، (التقريب لحد للطلاق) والفخر الرازي في كتبه العديدة (محصل أفكار المتقدمين) ، (المباحث الشرقية) (الأربعين في أصول الدين) وكتب ابن القيم وابن الجوزي وابن تيمية والابهي والبيضاوي وغير هؤلاء كثير مما يؤكد أن تراث المعتزلة الأصلي لم يكن تحت أيدي الباحثين ، إلى أن أمكن إبعثة ألين إكشاف ما يربو على ١٦٠٠ مخطوط للمعتزلة خاصة القاضي عبد الجبار وتألفه المبشرين وغيرهم من الشيعة الزيدية ولعل الأيام تحمل لنا مفاجآت أخرى من هذا التراث الاسلامي العظيم الذي هو غذاء للأرواح البشرية الحقيقية التي تشد العلم ، وتحلب المعرفة ، تلك الأرواح التي تؤمن بأن نشر التراث هو من أوجب الواجبات ، وهو نقطة انطلاق للعقل البشري إلى آفاق أخرى ، فن لا ماضي له فلا سحر ولا مستقبل له ، إذ أن الفكر البشري لا يختلف لحظاته من آفات الزمان ، إذ أن لكل منهما ماض وحاضر ومستقبل .

والكتاب الذي تقدم له هنا سار في ركب الفلسفة الدينية الإسلامية ، وعبر عنها تعبيراً صادقاً ، وتوسع فيها فأضاف إليها ، ويدمج من أهم الأعمال الرئيسية لفلسفة المعتزلة ، أو لمدرسة القاضي عبد الجبار ، إذ أنه من الجدير بالذكر هنا أن ثمة شبيهاً كبيراً بين مصنفات القاضي وتلاميذه ، من حيث طريقة العرض والتعريفات وجمهور الأدلة ، وكثير من التعديلات التي صارت علامة أو أساساً لوجهة النظر وطريقة العرض والبحث . ومن هذا ملاحظناه من شبه كبير بين كتابها هذا وبين كتاب (المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين) ، حتى

أنا لا نقال إذا قلنا أننا أصلحنا عبارة من كتابنا هذا بالرجوع إلى كتاب المسائل وكانت الكلمات متطابقة تماماً ، وهذا يؤكد ما أردنا بيانه من أن مدرسة القاضي عبد الجبار وتلاميذه ، بل وهذه الفترة من القرن الخامس الهجري بالذات ، كانت تتميز بموضوعات ومبائل متشابهة إن لم تكن واحدة بعينها ، وعلى كل حال فإن كتب المعتزلة كانت مرتبطة ببعضها ومتراصة فيما بينها .

أهمية هذا الكتاب :

وفي الواقع إتنا لم نكد ننظر في عنوان المخطوط ، ثم في مضمونه من بعد بصرف النظر عن مكانة صاحبه ، حتى أمكن لنا أن تبين قيمته وأهميته من حيث المحتوى والموضوع والمبائل التي يثيرها ، لاسيما وقد وجدناه يحتوي على أصول وآراء لكثير من مشايخ ومشاهير المعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق الأخرى ، بل وآراء لكثير من المفكرين غير العرب وغير المسلمين ، ولأحظنا أنه فيما يتصل بمناقشة المسائل الدقيقة المرتبطة بمقدمات الأدلة ، وإثبات الآراء عند المعتزلة يطالب بعض المثوى في الأخذ والرد والافتراض والاحتراض وهكذا من أسلوب الجدال الذي كان يتسم به علم الكلام الإسلامي ، خاصة عند المعتزلة .

وكتاب هذا شأنه رأينا أنه جدير بالقدح والتدقيق والتحقيق ، فضلاً عن أنه غير معقول أن تظل المكتبة العربية مفتقرة إلى مثل هذا النوع من كتب التراث الفكري الإسلامي .

ولقد وردت في كتابنا أسماء كثيرة لعديد من شيوخ الاعتزال ورؤوسه ، مثل : أبو الهذيل العلاف ، النظام ، ابن الراوندي ، السكني ، الجاحظ ، الجبائي ، أبو علي بن خلاد ، أبو عديده الحسين بن علي البصري ، الذي صار استاذ قاضو القضاة ، وأبو اسحق بن حيائس تلميذ أبي هاشم الجبائي وابن خلاد واستاذ قاضو القضاة أيضاً ، وقاضى القضاة ، وأبو اسحق التصيني المعاصر له ، وأبو رشيد

سعيد النيسابوري الميزابى إلى جانب صاحبنا ابن متويه . ولا نفسى أن الكتاب أشار إلى آراء كثير من المفكرين غير المنزلة إذ كان يحوى على مقارنات طريفة بين آراء كثير من السابقين عليه والمعاصرين له ، فذكر الرازى الطيب ، وذكر الاشاعرة والكرامية والسكلاية والمجسمة والخوارج وبعض أهل السنة ، كما ذكر الطليعيين الأوائل ، وذكر أرسطو وإقليدس وغير هؤلاء كثير أيضا .

وكتاب هذا محتواه وجدنا أنه خفيق بالذخر والتعريف ، إذ أنه يضع القارىء أمام صورة حية وناضجة لما كانت عليه الفلسفة الدينية آنذاك ، وكيف كان المتكلمون يتناولون المشاكل الفلسفية ، وما هي طرق تفكيرهم ومناهج بحثهم التي كانوا يعتمدون عليها .

موضوع الكتاب وتسميته :

إذا نظرنا في النسخ المخطوطة التي حققناها لهذا الكتاب ، كما سجد وصفها بعد قليل ، وجدنا أنها اختلفت فيما بينها في تحديد عنوان الكتاب . فنسخة تذكر أن العنوان هو (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض) ونسخة أخرى تذكر أنه (التذكرة في لطيف الكلام) ونسخة ثالثة ذكرت أن اسم الكتاب هو (للتذكرة في علم الكلام) ولعله من الواضح أن هذه التسميات لا تتعارض فيما بينها إذ أن الجواهر والأعراض هما فكرتان تعبران عن خاص تحت عام ، أو جزء تحت كل هو (لطيف الكلام) وهذا بدوره بعد جزءاً تحت كل هو (علم الكلام) الذي كان يشمل على موضوعات في (الكلام الدقيق أو الطيف) في مقابل (الكلام الجليل) ومن أمثلة الموضوعات التي تنسب إلى النوع الأول ، مشكلة التولد ، والبحث في الخلاء ، والزمان والمكان ، والكلام في الجسم ، والمآول في الجزء الذي لا يتجزأ ، والجواهر والأعراض . الخ . ومن أمثلة الصنف الثاني وهو (جليل الكلام) الصفات الإلهية ، اللطف الإلهي ، الصلاح والإصلاح ، الوعد والوعد . وغيرها .

وعلى كل حال فإن ما يعيننا هنا هو أن عنوان المخطوط قد ورد على أنه تذكرة في ... أحكام الجواهر والأعراض ، إذ أنه بالنظر الدقيق في المضمون نجد أن هذا العنوان هو المطابق حقيقة للمعنون ، وهو تعبير عن الموضوع المتضمن في الكتاب ، أما إذا ما قبل أحياناً (التذكرة في لطيف الكلام) أو (التذكرة في علم الكلام) فإن ذلك إطلاق للتوسع العام للمفاهيم التي تدخل فيها مشكلة الجواهر وأعراضه ، أو لموضوع العلم الذي يبحثها ، وذلك تماماً كما نقول مثلاً من البحث في فكرة المكان إنه بحث في فكرة المقولة أو بحث في علم المنطق ، إذ أن البحث في فكرة المقولة ، أو البحث في مقولة الزمان ون مقولة المكان ، أو في أى مقولة أخرى من المقولات التسع ، إنما يعد بحثاً في المنطق ، فأحد المقولات يحيل إلى فكرة المقولة التي تحيل بدورها إلى المنطق ، كما أن المقولة كفكرة إنما تتضمن ضرورة الإشارة إلى الأعراض التسعة أو المقولات التسع .

وعلى ذلك فقد آثرنا أن نختار من بين العناوين الثلاثة للمخطوط ، العنوان الذى هو أقرب إلى طبيعة الموضوعات السائدة في المضمون ، إلا وهو (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض) . ونظن أن كتاباً هذا مضمونه من المسائل والمفاهيم والتفريعات يجدر بكل بحث وتحقيق .

حقيقة نسبة الكتاب إلى صاحبه :

بالرغم من أن النسخ الثلاث للمخطوط قد أجمعت على إسناد كتاب التذكرة إلى ابن متويه ، إلا أننا حاولنا أيضاً البحث عن شواهد أخرى تؤيد هذه النسبة وعكسها ، من ذلك :

(١) ما أورده عبد الله بن المرتضى البغائي ، وهو من متبغدي القرن الثامن الهجرى ، في كتابه : (إنبات الحق على الخلق) قائلاً : وقد حاول ابن متويه

الجواب عن هذا في تذكرته « بأن خلق الشيء وإحداثه هو إيجاده ، واقع هو الذي يجعل له صفة الوجود ، وهذا الجواب غير منطوق ، من ١١٠ إيتار الحق على الخلق

(ب) ما أورده أبو رشيد النيسابوري ، وهو زميل لابن متويه في مدرسة القاضي عبد الجبار ، في كتابه (ديوان الأصول) قائلا : « وذكر الشيخ أبو محمد في (التذكرة) فقال : يمكن أن يفرق بين الموضوعين فيقال : »

(ج) ما علق به أسنانا الدكتور أبو ريده قائلا ، في مقدمة نصرة لديوان الأصول : وكتاب التذكرة هذا هو بلا شك الذي ذكره لابن متويه ، أحمد بن المرتضى .

(د) ذكر صاحب كتاب (طبقات المختلة ، ط بيروت سنة ١٩٦١) وهو أحمد بن يحيى المرتضى ، أن لابن محمد الحسن بن متويه كتاباً بعنوان : (التذكرة في لطيف الكلام) .

هذه الشواهد ، وغيرها كثير ، يمكن أن يؤيد صحة انتساب كتابنا إلى صاحبنا ابن متويه ، هذا إذ تجاوزنا عن النظر في عبارات كثيرة وتفريعات وتقسيمات متعددة ، وأفكار وأدلة متنوعة نجدها في هذا الكتاب تقارب وتشابه مع بعض ما جاء في (المجموع في المحيط بالتكليف) وهو كتاب وان نسب إلى القاضي عبد الجبار ، إلا أن هناك من الباحثين من يرجح انتسابه إلى ابن متويه ، خاصة وأن النسخ التي كانت تغير إلى أنه من جميع الحسن بن متويه ، وعلمية الجمع هذه تجعل صاحبها مسئولاً مسئولة كبيرة عن عمله ، لما فيها من اختيار للموضوعات ، وأساليب العرض ، والمنهج المتبع في مناقشة الآراء ، تنسيقها وتبويبها ، وكأنها أشبه شيء بما يسمى (بالتأليف أو الإعداد) في

أيامنا هذه . حيث تظهر شخصية المؤلف بين لحظة وأخرى ، يمكن التأنيق أو التكاثر الذي يسجل ما يمل عليه . ولقد ذكر ابن المرتضى أن لابن متويه كتاباً بعنوان (المحيط في أصول الدين) وأعله قصد به (المحيط بالتكليف) وهذا قد يؤدي بنا إلى القطع بأن كتاب التذكرة كتاب من تأليف ابن متويه بلا شك .

مؤلف الكتاب :

أشرنا من قبل إشارات موجزة ، في مواضع متفرقة ، إلى أن مؤلف كتابنا هذا هو ابن متويه ، فإمّا هو نفسه وكنته أو ما هو كتبه إذا كان له من كتب أخرى ؟ ومن هو استاذة ؟ ومن هم ملاؤه ؟ ونرجو من القارئ العزيز أن يلتصق لنا العذر في أن إجابتنا عن هذه الأسئلة ستكون موجزة للغاية نظراً لأن كتب التراجم والوفيات ، لم نط ابن متويه حقته تماماً كغيره . إن مؤلف هذا الكتاب هو الشيخ الإمام أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه الحلبي بن عبد الله بن عطاء بن محمد بن أحمد النجاشي المتوفى سنة ٤٩٩ هـ - ١٠٧٠ م أو سنة ٤٦٨ هـ ، والخلاف ليس أكبر بين تاريخي وفاته حتى يحتاج إلى بحث وتحقيق .

وهو كما يروي مؤلف طبقات المختلة من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المختلة ، وهم أصحاب قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، ومن أخذ وأخته . وهو من تلاميذ القاضي النابنجي ، درس عليه وأخذ كثيراً من آرائه ، ويبدو متابعاً للقاضي أكثر من تلاميذه الآخرين .

ويذكر بعض الباحثين أنه قد حفظ لنا كتاب (المجموع في المحيط بالتكليف) إذ سجل ما كان يقوله القاضي عبد الجبار وجمعه على طريقة الأقدمين في تأليفهم وحروسم .

أما استاذنا الدكتور محمد أبو ريده فهو أميل إلى جعل كتاب (المجموع في المحيط بالتكليف) كتاباً من تأليف ابن متويه ، حيث يقول في تصديره لنشرة (ديوان الأصول) للنيسابوري : « وقد قارنا بين كتابنا وبين كل ما أمكن النظر فيه من كتب المعتزلة المخطوطة خصوصاً مصنفات تلاميذ قاضي القضاة ، ومن بعدهم ، مثل كتاب (المجموع في المحيط بالتكليف) لأبي محمد الحسن بن متويه . . . » (راجع مقدمة ديوان الأصول ص ٨ ، ١٥ ، ٤٥ ، ٨٩ وما بعدها ، لتجد ترددات كثيرة تؤكد نسبة كتاب المجموع في المحيط لابن متويه ، وهذا يتفق مع ما قاله ابن المراض من أن لابن متويه كتابين هما : (التذكرة في لطيف الكلام ، المحيط في أصول الدين) .

كيف أمكن الحصول على الكتاب ؟ -

أشراً في موضع سابق إلى ما كان يعانيه المعتزلة من اضطهاد في فترة من الفترات ، فكيف أمكن الاحتفاظ بهذا الكتاب وبأمثاله من كتب تراث المعتزلة .

إن هذا الكتاب من تركه المعتزلة وإرثهم ، وليس جديداً هنا أن نقول إن هذا الصنف من الكتب العربية كان نادر الوجود في هذا العصر ، ذلك بسبب ما أزل بكتب المعتزلة عامة من الأحراق والتدمير والاتلاف ، وما صلب على رؤوس الاهتزال ومشايعه من التقييع والتكفير والتنكيل .

ومما يجب أن نشير إليه هنا هو الطرق التي أمكن بها الحفاظ على تراث المعتزلة ، ولعل أهم هذه الطرق كان الشيعة الزيدية حيث أنهم اعتنوا عنابة فائقة بحفظ تراث المعتزلة ، بسبب ما يوجد من صلة وثيقة بين المذيعين وقد يكون عنوان كتابنا (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض) لا يشير مباشرة إلى كونه من كتب التوحيد التي خيل للبعض أنها تطاول على الذات الإلهية ،

فكان عنوان التذكرة حامياً وحارماً للكتاب بحيث أبعد أيدي العابثين عنه ، وأمكن الاحتفاظ به ، مما جعل بعض العلماء يدعونه رغبة في الانتفاع بما فيه من مسائل وموضوعات ليست على صلة مباشرة بعلم أصول الدين . وهذا يدل على ضيق أفق من قاموا بالكيد للمعتزلة وبالتكليف بهم إذ أنهم كانوا يحكمون على الكتاب بالإعدام ، بالأحراق أو الاغراق ، من مجرد النظر في اسمه فقط دون الوقوف على المضمون الحقيقي المضمون . وكانت هذه السطحية في الحكم ذات فائدة جلية على هذه الأنواع من الكتب الاعتزالية ، وبعض كتب الفلسفة الإشدية وغيرها ، قرب عبارة نافعة حقاً .

ولقد عثرت بعثة ابن برناسة المرحوم الأستاذ / فؤاد السيد رئيس قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية سابقاً ، والأستاذ / خليل ناسي بأمانة المخطوطات بجامعة البوالمصرية ، على هذا المخطوط ، وغيره كثير .

النسخ موضوع التحقيق :

ذكرنا أن بعثة ابن قد عثرت على كتابنا هذا مخطوطاً من ثلاث نسخ ، مكتوبة في سنوات مختلفة ، سنذكرها عند وصف النسخ ، ووجدنا أن هذا الكتاب يقع في جزئين ، وتوجد من هذا الكتاب نسخة خطية في مكتبة برلين . كما ذكر بروكس أن ثمة نسخة أخرى في الأمبروزيانا بميلانو تحت رقم 581. C. 104. Res VIII. وبمنوان رسالة في لطيف الكلام . أما عن المكتبة التيمورية فلا يوجد بها إلا الجزء الأول من التذكرة وناقص من أوله الكثير ، كما أن النسخة من الرداء بحيث اضطررنا إلى تركها تماماً والاعتماد على نسخ ابن ثلاث .

ولقد وجدنا أن الثلاث نسخ التي جاءت من ابن كلها كاملة ، فيما يتعلق

بالجزء الأول وهو موضوع كتابنا هذا ، أما فيما يتصل بالجزء الثاني وهو عن (الحياة) فلا يوجد إلا في نسخة واحدة من هذه الثلاث ، ونحن نعلم الآن بالطبع مع محاولة دائبة للحصول على صورة لمخطوط الأميروزيانا لمعرفة ما إذا كان متضمنا للجزء الثاني أم مقتصرا على الجزء الأول فقط .

وهكذا فلقد اعتمدنا في تحقيق الجزء الأول هذا على ثلاثة مخطوطات رئيسية مستقلة هي :
١ - أما عن المخطوطة الأولى والتي رمزنا إليها بالحرف (أ) فقد كتب عليها ما يلي :

المكتبة المشتركة البنية بالجامع الكبير بصنعاء . ب : ٢٧٨٠١ - رقم التصوير ٨٢٠

رقم المخطوط بدار الكتب : ٢٠٧ . علم . الكلام
اسم الكتاب وموضوعه : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض .
الجزء الأول .

أوله بعد الديباجة : وهذه تذكرة تشتمل على بيان أحكام المعلومات ، (قبلها الموجودات ومشطوب عليها) ، وأوصافها وتجميع إلى الإيجاز في القول استقصاء في الأدلة والاستلة وبياننا للأصول والفروع . .

المؤلف : أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه .

تاريخ المخطوط : ٦٠٥ هـ

عدد الأوراق : ٢٠٧ لوحة . المقياس : ٢٥ × ١٦ سم

كتبت هذه النسخة برسم خزانة الإمام للتصوير بالله عبد الله بن حمزة أحد أئمة اليمن الزيدية المتوفى سنة ٦١٤ هـ .

وكتب على هذه النسخة أيضا بخط مختلف : الجزء الأول من كتاب التذكرة في الطيف تأليف الشيخ الرجل العالم أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه ، أجزأ الله إناجته عنه ورحمته .

كما كتب عليها بخط حديث مختلف أيضا : هذا من كتب الوقف منقولا من هظار بأمر مرلانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحياه معالم الدين ، وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي أمر بعمارها بإزاء المدرسة الشرفية بالجامع الكبير المقدس بمروس مدينة صنعاء بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨ هـ .

٢ - أما عن النسخة الثانية والتي رمزنا إليها بالحرف (ب) فهي أيضا من مخطوطات المكتبة المتوكلية البنية بالجامع الكبير بصنعاء ، ورمزها بدار الكتب المصرية : ب ٢٧٩٧٧

ورقم المخطوط فيها : ٥٦ علم الكلام رقم التصوير : ١٣٧

اسم الكتاب وموضوعه : التذكرة في علم الكلام .

الجزء الأول أوله : اللهم إنا نستهديك طريق الحق وسألك التوفيق لصدق . . . هذه تذكرة تشتمل على بيان أحكام المعلومات وأوصافها وتجميع إلى الإيجاز في القول استقصاء في الأدلة .

اسم المؤلف : أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه .

تاريخ المخطوط : بمخطوط مختلفة آخرها خط سنة ٧٠٩ هـ .

عدد الأوراق : ١٥٥ لوحة المقياس : ٢٥ × ١٧ سم

الملاحظات : × × والاستلة وبياننا للأصول والفروع . . الخ . وقد أورد فيه المؤلف آراء شيوخ المعتزلة ومذاهبهم .

٣ - أما النسخة الثالثة فقد رمزنا لها بالحرف (د) وهي توجد أيضا بدار الكتب المصرية تحت رقم ب ٢٧٩٨٤ بالمكتبة المتروكية العتية. رقم التصوير ١٤٨ رقم المخطوط : ٢١٠ علم الكلام

اسم الكتاب وموضوعه : التذكرة لابن مثنوية في علم الكلام وهي نسخة كاملة تنقص من أولها ورقة واحدة

اسم المؤلف : الحسن بن مثنوية

تاريخ المخطوط : ٦٩٢ هـ

عدد الأوراق : ١٥٩ لوحة القياس ٢٥ X ١٨ سم

هذه هي النسخ الثلاث التي اعتمدنا عليها وهي بلا شك نسخ مستقلة ، وقد أدركنا ذلك من الاختلافات الكثيرة التي لاحظناها أثناء تحقيقنا لهذا النص ، وسوف يدرك القارئ ذلك أثناء تناوله للكتاب .

وصف النص قبل التحقيق :

وجدنا أن النسخ التي بين أيدينا من كتاب التذكرة ، لم تكن في أي قدر من الانضباط والصحة وهي بذلك لم تختلف عن غيرها من المخطوطات القديمة ، من إسقاط النقط عن الحروف ، والإهمال في وضع الحروف في وضعها الصحيح ، والإغفال عن توضيح الفرق بين كلمة وأخرى ، كما أن الكتابة كانت بخطوط مختلفة حتى في داخل النسخة الواحدة ، بل وأحيانا في لوحة واحدة ، وهذا يشير إلى تعدد الناسخين ، مما ضاعف من الأخطاء النحوية والإلالية ، ووضع الحركات على غير قياس ، بل وقلب بعض الألفاظ ، أو السماع الخطأ لبعض الحروف بما يترتب عليه كتابة كلمات غير مفهومة تماما .. وهكذا . ومن الملاحظ كذلك أن بعض الناسخين كانوا يجمعون بين يمينهم ، فلم يتعرفوا المسائل الدقيقة

التي كانوا يكتبونها فحدث تحريف في بعض المواضع وحديث إسقاط لبعض الكلمات ، بل بعض العبارات أحيانا ، مما كانت تعد ضرورية لإدراك المعنى . ولن نتعرض هنا كل ما قلناه وما عايناه حتى أمكن إخراج هذا الكتاب على هذه الصورة النهائية ، وستترك الحكم للقارئ أولا وأخيرا .

منهجنا في التحقيق :

وجدنا أنفسنا بين أمرين أمام هذه الاختلافات التي رأيناها بين النسخ الثلاث ، ويبدو حالة هذه النسخ كما سبق وصفها منذ قليل .

(أ) فإما أن نعتمد على أقدم مخطوطة ونجعلها أساس النص الموضوع في المتن ثم نضع الاختلافات بينها وبين النسختين الأخرتين في الهوامش .

(ب) وإما أن نلجأ إلى وضع نص كامل أمام القارئ من بين النسخ الثلاث بحيث نختار الكلمة أو العبارة التي نرى أنها أفضل من حيث الأصل والمعنى لتمامتها للنص ، مع الإشارة إلى الاختلافات الأخرى في الهوامش .

ولا شك أن الطريقة الثانية صعبة وشائكة ، فضلا عن أنها تحمل المخاطر مشولية اختيار هذا اللفظ ورفض ذلك ، وأخذ هذه الجارة وترك تلك ، ولما كان أسهل الطرق ليس أفضلها وأحسنها ، لذلك فقد فضلنا الطريق الصعب وهو أن لا نعتمد على أقدم المخطوطات ونضعها في المتن كما هي ، وكما هو الحال في بعض التحقيقات الشائعة والسابقة ، بل إننا سعينا إلى (تأليف) نص كامل من بين النسخ الثلاث ، فكنّا نأخذ من النسخة (أ) مثلا عبارة رأينا أنها تلائم المعنى دون غيرها ، وكنا نضع هذه العبارة في المتن ، ونشير إلى التباين الموجود بين النسختين (ب ، و) في الهامش وهكذا . أي أننا نقرر هنا أننا لم تأت بالمجديد من بنات أفكارنا (اللهم إلا بعض الحروف والكلمات التي وجدنا أنها

ضرورية لاستقامة المعنى والمباراة) إلا أننا بلا شك نتحمل مسئولية تهويم النص وتقديمه إلى القارئ بالصورة التي هو عليها الآن.

إننا نتحمل مسئولية اختيار بعض اللفاظ دون غيرها وتفضيل بعض المبارات دون البعض الآخر، ونعتقد أن هذا ينبغي أن يكون دور المحقق، فلا ينبغي على المحقق أن يقف موقفا سلبيا من النص، بل عليه أن يقارن بين الاختلافات الموجودة في النسخ التي بين يديه، لكي يفاضل بينها في النهاية، لا أن يكتفي بتقرير النص الأصلي بما فيه من عيوب وكأمر، بحيث يجعله هو النسخة الأم التي هي عادة أقدم النسخ وأسبقها زمنا، بوضعها في المتن ووضع الاختلافات الأخرى في الهامش، دون أن يميل فكريه، ويترك للقارئ عملية اختيار القراءة الأصح أو اللفظ الأنسب؛ لأن هذه الطريقة وإن كان هدفها هو الأمانة؛ إلا أنها أمانة في النقل والنسخ مرة أخرى فقط لا أمانة في التحقيق وإخراج النص بحيث يمكن أن يفيد منه القارئ والباحث. ولعل هذا الأسلوب، وذلك المنهج السائد في نشر المخطوطات وطبعها، هو ما دعى بعض الباحثين، أو دارسي الفلسفة عامة، إلى أن يحكموا على عمليات تحقيق المخطوطات، وإحياء التراث الفكري الإسلامي بأنها محاولة فاشلة، لا قيمة لها، وأنها ليست عملا علميا مفيدا، باعتبار أنها محاولة لا تتمدى - في أظرتهم - نقل الكتب الصفراء القديمة إلى الورق الأبيض، ومن المخطوط القديمة، السكوفية والمقرية والفارسية، إلى الخط العربي الحديث. وهذا الحكم وإن كان يصح بالنسبة لبعض الكتب، التي تشترك في دون تحقيق علمي، وتدقيق عقل، وترجيح عقل، إلا أنه لا يمتد إلى حالات من التحقيق رائدة وفادرة، حيث لو كانت قوة ومثلا لكل المحققين، ولعل محاولاتنا هنا تكون إضافة جديدة إلى الأسلوب العلمي للتحقيق، ولذلك فقد قطعنا على أنفسنا المسئولية التامة عنها.

إننا ندرك صعوبة ما قننا به من عمل ونترك كبر المسئولية التي ستترتب على إخراج هذا النص الذي لا ينتمى في نهاية الأمر إلى هذه المخطوطة أو تلك، بل إليها نحن، بوصفنا لم نتمد على نسخة أصلية في إخراج النص، بل اعتمدنا على النسخ الثلاث في إخراج نص نرى أنه وحده الأصلي، وهذا النص لا يعد مخطوطا وإنشأ بعينه وإن كان هو الثلاث مخطوطات مجتمعة.

ونظراً لأن فصول البحث لم تكن تحت عناوين خاصة بكل منها، إذ أن اللزوم يبدأ حديثه بالقول: «فصل: ذهب بعض العلماء إلى أن الجوهر...»، ولما رأينا أن وضع عنوان لكل باب أو فصل أمر حيوي وهام ولهذا فقد اخترنا لكل فصل عنواناً محدداً استخرجناه من المحتوى الذي يخص الفصل من أجله ولهذا فإن رؤوس الموضوعات أعنا تدبر بدقة عن مضمون الفصل، وهذا هو كنهنا من مهمة الباحث الذي يقصد البحث في موضوع واحد بعينه؛ إذ لن ينظر إلى قراءة كل الكتاب حتى يصل إلى ما يريده، وهذا ما يحدث مع كتب كثيرة قبل هذا أنها محققة. ولقد وضعنا هذا العنوان الذي أضفناه بين قوسين كبيرين هكذا [فصل في تعريف الجوهر]... كما وضعنا الكلمات التي أضفناها ليستقيم بها المعنى بين مذهب القوسين أيضاً، أما الكلمات أو الحروف التي رأينا أنها إضافات يمكن أن يستقيم النص بدونها، وكأنها استطرادات أو مرادفات فقد وضعناها بين قوسين هكذا (...).

كذلك فقد خرجنا الآيات والأحاديث الموجودة في النص وأشرنا إلى ذلك في الهامش.

كما أننا صححنا الأخطاء التحريرية والإملائية التي وجدناها بالنسخ، وهي كثيرة للغاية. وعلى كل حال فإننا لم نحاول أن نؤكد أو لا بأول، كما هو المعتاد، على كل نقطة نصنعها، أو كل كلمة نضيفها، أو كل عبارة، أو كل لفظ نصحه لقراءنا.

أو نعطيه نمواً ، بل كان جل اهتمامنا أن نقف مع القارىء على نص كامل متكامل لفكرة من أهم الموضوعات التى تضمنتها على الكلام فى هذه الفترة من الزمن ، إذ لا نلبي أن ابن متوية كان معاصراً لابن رشد النيسابورى + ٤٦٠ هـ صاحب (ديوان الأصول) ، (المسائل فى الخلاف) وهذان الكتابان من الكتب التى تدنى بالبحث فى فكرة الجوهر الفرد ، ونحن نعرف ما لهذه الفكرة من قيمة فلسفية متصلة بالفكر والوجود ، وقيمة دينية متصلة بالقول بالخلق المستمر ، وحدوث الأشياء من العدم ، كما أن ابن متوية كان معاصراً للجوينى + ٤٧٨ هـ صاحب (الإرشاد ، والشامل فى أصول الدين) وهما أيضاً من الكتب التى يدور محتواها حول فكرة الجوهر ، وكان هذه الحقبة من الزمن كانت مناخاً ملائماً للبحث فى هذه الفكرة الفلسفية الشاملة .

وفيما يتعلق بالمواضع فقد رمزنا للإضافات فى بعض النسخ دون غيرها بعلامة (+) ، وإذا كان ثمة نقص فى مخطوط دون غيره ، رمزنا لذلك النقص بعلامة (-) .

وفيما يتعلق بأسماء الاعلام والفرق فإننا قد ترجمنا بعضها بحسب الحاجة والامية وبقدر ما يسمع المقام ، وقد جمعنا هذه الاعلام كلها فى نهاية الكتاب وربناها طباعاً للحروف الأجدية تحت قسم خاص بالتعليقات ، وفى هذا الصدد نشير إلى أن ابن متوية قد ذكر فى كتابه " آراء لما يقترب من المائة علم من اعلام الفكر الإسلامى وغير الإسلامى ، ولا شك أن هذا يدل على سعة اطلاع المؤلف على الثقافات الأجنبية ، والمحلية وعلى قدرته على استيعاب كل هذه الآراء وتمثيلها والتعبير عنها بهذه الدقة فى التعبير ، هنا من جهة . ومن جهة أخرى فإنه يدل على انفتاح العرب على الثقافات المعاصرة لهم حينئذ .

أما فيما يتعلق بشأن تقسيم النص إلى فقرات فقد يبدو ذلك من الناحية النظرية

أمراً سهلاً لكنه ليس كذلك فيما يتعلق بنص أمام الباحث ليست به أى علامة من علامات الترقيم ، كالفصلة والنقطة وعلامات الجمل الاعتراضية وغيرها من فقرات . ولهذا فإن تقسيم النص إلى جمل وفقرات أمر يلغى أن يؤخذ فى الاعتبار لأن تقسيم النص يمكن أن يكون سلاحاً ذا حدين ، فقد يسهل قراءة النص ، وهذا هو الغرض الرئيس من تقسيم النص إلى جمل وفقرات ، لكن هذا التقسيم ذاته إذا لم يتم بناء على خبرة وتجربة ودراسة شاملة ، وإذا لم يراعى المعنى وطريقه وأسلوب المؤلف لأدى ذلك إلى تشويه للنص واستحالة فهمه وتفكيكه معاً به لذلك فإن تقسيم النص لابد وأن يحسب للتحقق أو عليه .

أضف إلى ذلك أن لكل عصر أسلوبه ومنهجه فى التأليف ، ولم يكن بالأمر السهل أن نقرأ كل عبارات المؤلف وكلماته واتى بات بعضها غريباً على لغتنا الآن وما كان يوسعنا أن نقوم بذلك إلا على ضوء قراءتنا للمشكلمين عامة ، والمشايخ المعترلة فى ذلك العصر بوجه خاص .

وإذا كان لنا أن نشير إلى شيء يتصل بالنص ذاته فإننا نود أن ننبه القارىء إلى أن طريقة المشكلمين ، برهانية وكانت تعتمد دائماً على مقدمات طويلة قد تتعدى صفحات وصفحات ، وإذا لم يكن القارىء على دراية بذلك ومنتهياً إلى كل مقدمة من هذه المقدمات التى قد تعتمد على الأخرى لتأهله غرض المؤلف ، وقد يؤده به هذا التيه إلى حكم جائر على المؤلف وعلى أسلوبه فليضع القارىء ذلك فى حسابه ليضع فى ذهنه أن مشكلمى الإسلام كانوا يعتمدون على مقدمات كثيرة مطولة وأن كل مقدمة من هذه المقدمات قد تعتمد بدورها على مقدمة أخرى ، وهكذا حتى يصل إلى النتيجة المطلوبة .

كما أنهم كانوا يحلون دائماً إلى طريقة السير والتقسيم ، أى تقسيم كل فكر إلى أقسام رئيسية تحتها ، ثم إلى أقسام فرعية تحتها كل قسم رئيسي وهكذا

كما أنهم كانوا يستمدون على برهان الخلف وذلك بإثبات كذب قضية وخطئها بإثبات صحة تقيضها ، واشتد دعوى الخصم في مقابل دعواهم مثلاً . وأيضاً لأنفسهم كانوا يقولون في معظم الأحيان على طريقة الفعلة ، أى فإن قيل كذا . . . قيل كذا ، أو فإن قال كذا . . . قيل كذا . . . ويمكننا ، وهى طريقة اقترافية جديدة ، نفترض مسائل وتبرها ثم تتولى الرد عليها .

المحتوى الموضوعي للكتاب :

ونظن بعد ذلك أن القارىء بات في شوق إلى أن يتعرف على بعض الموضوعات ، بجملة ، بما يتضمنه هذا القسم ، قبل أن يدخل في المتن بتفاصيله وكثيراته . ولذلك فإننا نجد لزاماً علينا هنا أن نشير إلى بعض المسائل الرئيسية التي يشتمل عليها بهوب الكتاب .

فلقد أردنا أن نقسمه إلى قسمين : الأول في الجواهر . والقسم الثاني في الأهراس . ثم جعلنا القسم الأول أجزأاً ثلاثة :

باب عن القول في الجواهر . وباب عن الكلام في إثبات الجزء . وباب عن القول في فناء الجواهر وإعادتها . وقسمنا كل باب إلى عدة فصول ، يعد كل فصل منها بمثابة مبحث متكامل في ذاته وإن مهد للبحث عن موضوع المبحث التالى ويقتصل به .

وعلى سبيل المثال من موضوعات القسم الأول توجد فصول مثل :

تعريف الجوهر ، إدراك الجوهر ، صفات الجوهر ، الجوهر المدوم ، العلاقة بين الوجود والتعيز في الجوهر ، العلاقة بين الحدوث والكون في الجوهر ، حدوث العالم وحدوث اللانهاية ، شبه واضراعات على هذه اللانهاية ، إثبات

الخلد في العالم ، بقاء الجواهر ، إدراك الجزء ، في أن الفناء يشمل الجواهر كلها ، في إمكان إعادة الجواهر بعد إفنائها ، في بيان وجوب الاعادة على الله . الخ من هذه الموضوعات .

أما القسم الثانى والذي يشتمل على إثبات الأهراس وبيان أحكامها فقد قسمناه إلى عدة أبواب :

باب القول في الألوان ، ويتضمن فصلاً عن (إدراكها ، أجناسها ، تماثلها ، حاجة اللون إلى محل . . الخ)

باب القول في الحرارة والبرودة ، ويتضمن فصلاً عن (أن إحراق النار بالاعتقاد الحاصل فيها ، في أن الهواء ليس شرطاً في الإحراق) .

والباب الثالث عن القول في الروائح .

والباب الرابع عن القول في الطعوم .

والباب الخامس عن القول في الآلام والذات ويتضمن فصلاً عن (إدراك الآلم ، كيفية وجود الآلم ، في أن اللذة مقدورة للقديم ، في استحالة البقاء على الآلم) .

والباب السادس عن القول في الأصوات والكلام (تماثلها واختلافها ، صحة وجود الكلام في غير الهواء ، في أن الله ، فعل الأصوات في الجزء المنفرد ، في أن الكلام ليس معنى غير الصوت ، فصل في حد الكلام ، ترتيب الكلام ، في التنى ، في الأمر ، قصة الحروف إلى المستعملة والمهمة ، في أن الصفة والوصف أسماء ، في أن الخير والشر والأمر تختلف لمعان تقترن بها ، في ابتداء اللغات ، في اختلاف اللغات ، في الحروف المقدور عليها ، في التنوين ، في الحساية والمحكى ، في أن المسموع كلام الله ، خلق الكلام . . الخ)

والباب السابع من القول في الأكوان ويشتمل على فصول في (الاتراق وأنواع الأكوان، في استحالة وجود الأكوان المتناهية، في الأكوان المتضادة، هل تترك الأكوان، في صحة البقاء على الأكوان)

والباب الثامن عن القول في التأليف ويتناول موضوعات من (ان التأليف لأحد له، أن التأليف يحصل في أكثر من محل، في قدرتنا على التأليف، في أن التأليف لا يولد غيره، أحكام التأليف).

الباب التاسع عن القول في الاحتاد، وموضوعاته كثيرة منها (في أن الاحتاد لا يدرك لئلاً، في لزوم الاحتاد مستقلاً وسفلاً، في جواز ظهور الجوهر عن الاحتاد، في أنه لا أحد للاحتاد، في أن الاحتاد لا يولد احتاداً إلا بالحركة)

أما الباب العاشر وهو الباب الأخير في قسم الأعراض فهو باب القول في الرطوبة واليبوسة، ويتضمن (ظهور الرطوبة في الأجسام، في حلة لبونة الحديد، في سيلان الأجسام، في أن الرطوبة تضاد اليبوسة).

وواضح من الموضوعات التي أجهلناها هنا أنها بعض من كل يوجد متوجه ومنفصل في داخل الكتاب، فالأبواب كما لاحظنا تتجاوز اثني عشر باباً، والفصول لا تبلغ إذا قلنا إنها تتجاوز المائتين وعشرة فصلاً كلها طريق في موضوعه، وفي طريقة العرض والمناقشة.

ومجدد بنا أن نشير هنا إلى أن موضوعات هذا الكتاب، يمكن تصنيفها تصنيفاً اعتبارياً بحسب موضوعاتها إلى مسائل تتصل بعلم الكلام وأصول الدين، وأخرى تتصل بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وثالثة تتصل بالفلسفة الطبيعية، ورابعة تتصل بعلم الطبيعة، ومنها ما يتصل بعلم الكيمياء وإن كان في صورة أولية ساذجة، كما أن من هذه الموضوعات والمسائل ما يتصل اتصالاً وثيقاً بفلسفة اللغة العربية، أو لغة اللغة.

وهكذا أمكن لابن متويه أن يرجع إلى المفهوم الأول للفكر الفلسفي بوصفه كان معبراً عن كل العلوم، فالفلسفة كانت في يوم من الأيام أما للعلوم، ومشتملة على جميعها أو معظمها على الأقل.

أما بعد فإتينا توجه بالشكر إلى كل من ساهم، بطريقة أو بأخرى، في إخراج هذا العمل إلى حيز الوجود.

وينبغي أن توجه الشكر أيضاً إلى أساتذتنا الكبار، وإلى أولئك الذين ساهموا في نشر وإحياء تراثنا العربي القديم، بتحليله ودراسته، فلقد أغدنا من ذلك إلى حد كبير، فهم بلا شك قد وضعوا لنا شعلة على طريق البحث نهتدي بنورها.

وكما قال أرسطو فإتينا ينبغي أن نشكر أيضاً أولئك الذين جدوا واجتهدوا حتى وإن أخطأوا لأنهم إنما جنبونا الوقوع في الخطأ من بعدهم.

سأل الله لنا ولجميع الباحثين وطالبي المعرفة، التوفيق والتأييد، فهو تعالى نعم الموفق والمستعان.

المحققان

د. سامي نصر — د. فيصل حنون

القاهرة في ٢١ من ذي الحجة سنة ١٣٩٤ هـ
٥ من يناير سنة ١٩٧٥ م

الذكورة في أحكام الجواهر والأعراض

بسم الله الرحمن الرحيم

المدقة وبه نستعين وعليه نتوكل (١) . اللهم إنا نستهديك طريق الحق، ونسألك التوفيق الصديق ونعوذ بك من ركوب الهوى (٢) وتسلط الشبه ، ونعتصم بك من الزلل في القول والعمل ، ونزغب إليك في أن تجعل ما تأتيه خالصاً (٣) لك ومطابقاً لرضاك ، وأن نصل على نبيك المصطفى محمد خير الأنام وعلى آله البررة الكرام :

هذه تذكرة تشمل على بيان أحكام المعلومات وأوصافها ، ونصيح إلى الإيثار في القول إسقياء في الأدلة والأحتملة ، وبيان الأصول والفروع وبالله نستعين وعليه نتوكل .

أعلم أن المعلومات أجمع لا تخرج عن قسمين : إحداهما بين النفي والإثبات ، وإما أن تكون لها صفة الوجود ، [وهو المعبر عنه بالموجود] ، وإما أن لا تكون لها صفة الوجود ، وهو المعبر عنه بالمدوم . والذي له صفة الوجود فإما أن

(١) : - المدقة وبه نستعين وعليه نتوكل . ومكتوب بدلاً من ذلك : وجه يسر ولا تضر .

(٢) : - : للهدى (٣) : - : خاصة لك

تكون حاصلة له عن أول ، أو لا من أول ، وهذه القسمة كالأولى . فإذ لا أول لوجود ليس إلا القديم وحده مروجل^(١) والكلام فيه وفي صفاته يتفرد^(٢) عن الكلام في غيره من المعلومات ، فلا يجمع بينه وبينها في الذكر [عظماً لله تعالى . والذي لوجوده أول هو المعبر عنه بالمحدث ، وهو ينقسم إلى ما يتميز عند الوجود وإلى ما لا يتميز عند وجوده . فالأول هو الجوهر ، والثاني هو العرض ، وإن لم يكن ما ذكرناه حداً له .

والجوهر (فهر) جنس واحد فلا يحتاج من ذكر أقسامه إلى ما يحتاج إليه في العرض [٢ ب] فإنه يقع على^(٣) أنواع وأجناس ، وجسلة ما ثبت^(٤) بالدليل أنه عرض هو الألوان^(٥) والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف والاعتقاد في الآله والأصوات والحياة والقدرة والشهوة والتفان والإرادة والكراهة والإحتقاد والظن والنظر والفناء . ويدخل في هذه الأنواع التي عدناها من الأقسام ما يطول ويكثر ، ولكني أذكر منها ما ينظم الفائدة إن شاء الله .

فصل [في إقسام الأعراض]

تنقسم الأعراض إلى ما يصح وجوده في المحل الواحد ، وإلى ما يستحيل وجوده إلا في محلين ، وليس هذا إلا في التأليف . وما يوجد في محل واحد ينقسم إلى ما يقتصر إلى بينه ، وإلى ما يستغنى عنها .

فالأول هو كل ما يقتضى صفة للجسلة ، والثاني ما خرج عن ذلك ، وينقسم إلى ما يكون حكمة مقصوداً على المحل ، وإلى ما يرجع حكمه إلى الجملة . وما يرجع حكمه إلى المحل : فيه ما يقتضى له حالاً ، وفيه ما ليس كذلك .

فالأول ليس إلا نوع الأكوان ، والثاني ما خرج عنها ، وينقسم إلى مدرك وغير مدرك . ثم تنقسم المدركات إلى ما يكفيه محل الحياة كالآلام والحرارة والبرودة وهي كالجوهر إذ أدرك لمساً ، وفيه ما يحتاج إلى حاسة مخصوصة كالعين في إدراك الجوهر واللون ، وكالأذن في إدراك الأصوات ، وكالشم في إدراك الروائح ، وكالبهائم في إدراك الطعوم .

ثم تنقسم المدركات قسمة أخرى وهي : أن كل ما يدرك فحده كهي في كونه كحركة^(١) قطعاً ، إلا الجوهر ، فإنا نتوقف في كونه فحده مدركاً . وينقسم ما (١) = + وقطع أبو حنيفة أنه لا يكون مدركاً بمعنى يتوقف في الله ، فإما الواحد منا فيقطع لأنه يتضاد بنا كهي في كونه مدركاً من ٢ ب .

(٢) هـ : يفرد

(٤) هـ : ما يثبت

(١) هـ : محل وعز .

(٣) ا : إلى

(٥) هـ : الألوان .

يقتضى صفة للجملة إلى ما يصح وجوده في كل [١٣] بعض منها ، وإلى ما لا يصح وجوده إلا في بعض مخصوص . فالأول هو كالحياة والقدرة والثاني كالإرادة والشهوة (١) وغيرهما ، وينقسم إلى ما يكون كله مختلفا ، وليس ذلك إلا القدرة إذ الكل متماثل (٢) ، وهو كالتأليف والالام والقناء والحياة ونوع الحرارة ونوع البرودة ونوع الرطوبة على اختلاف قول فيما ونوع اليبس .

ويجوز على هذا المثال أن يقال في السواد مثل ذلك ، وممكنا في البياض وغيرهما من نحو الطعم والرائحة ، لأن كل جنس من ذلك متماثل كله ، أو يحصل فيه المختلف والمتضاد والمتماثل ، وليس ذلك في غير الاعتقاد والنظر . أو يحصل فيه المتماثل والمختلف فقط وذلك في نوع الإرادة ونوع الكرامة ونوع الشهوة ونوع التفار . والاعتقاد من هذا الباب على الصحيح ، أو يحصل فيه المتماثل والمختلف ، ويختلفه بتضاد كاللون والطعم والرائحة والكون والصوت على اختلاف فيه . ثم المتماثل من الأعراض ينقسم : إلى ما يصح وجوده والوقت واحد في محال متغايرة ، وإلى ما يتبع ذلك فيه ، وليس هذا إلا في الأكوان .

وتنقسم الأعراض : إلى ما يخالف المحال فقط ، وإلى ما يضادها ، وليس هذا إلا في القناء .

وتنقسم : إلى ما يصح في جنسه أن يوجد لا في محل كالإرادة والكرامة وإلى ما يجب وجوده لا في محل حتى يستحيل خلافه في جنسه كالقناء ، وإلى يستحيل وجوده إلا في محل ، وهو ما عدا ذلك من الأعراض .

وتنقسم : إلى ما لا ضد له ، وإلى ما لا ضد له . فالأولى لا ضد له هو الحيز

(١) : كالشهوة والإرادة . (٢) في الأصل : متماثلا .

والالام والتأليف (٣) والاعتقاد والقدرة [٢ ب] والصوت على ما توقف فيه ، وما عدا ذلك فهو ضد . ثم ما لا ضد له ثبت (٤) التضاد فيه على التحقيق ، وقد ثبت في الجنس ، وقد صح (٥) فيه طريقة البذل دون التعاقب . وطريقة التعاقب دون البذل ، وقد تصحان فيه على ما ذكره في باب الأكوان .

وتنقسم : إلى ما يحصل له حظ التوليد فيكون سببا ، وإلى ما ليس كذلك . والأسباب منها هي ثلاثة : الاعتقاد والكون والنظر . والذي يكون مسببا هو الأكوان والاعتقادات والأصوات والتأليف والالام (٦) والعلوم .

ثم تختلف : ففيها ما لا يصح منها إلا مسببا كالالام والتأليف والصوت ، وفيها ما يصح فيه كلا الوجهين ، كالكون والاعتقاد والعلم .

ثم تنقسم الأسباب : إلى ما يحصل له حظ التوليد والثولد ، وإلى ما يستحيل ذلك فيه . فالأول هو الاعتقاد والكون (٧) ، والثاني النظر (٨) .

ثم هذه (٩) الأسباب تختلف : فربما إشتراك الضدان منها في توليد جنس واحد ، وهذا (١٠) كالكونين الذين يولدان التأليف ، فإنهما متدان ، والتأليف جنس واحد ، وربما إشتراك المختلفان منها في توليد جنس واحد وهو كالاختلافين (١١) من أعلى إلى أسفل ، ومن أسفل إلى أعلى ، فإنهما يولدان جنسا واحدا .

(١) من هنا تبدأ النسخة الثالثة والتي سترمز لها : و

(٢) : و : ثبت . (٣) : و : ثبت .

(٤) : و : الالام . (٥) : و : التكون والاعتقاد

(٦) : و : — والثاني النظر . (٧) : و : الالام

(٨) : و : وهو . (٩) : كالاختلاف من

وينقسم العرض (١) : إلى ما يجعل علة ، وإلى ما لا يكون علة ، وإلّا يجعل علة ما يوجب صفة للغير (٢) ، وهذا كالألّا كوان (٣) فيما يختص الحال (٤) ، وكذلك ما التي ترجع إلى الجمله .

وتنقسم : إلى شرط ومشروط فيه ، وإلى ما يخرج عن هاتين الطريقتين ، فإن الحياة شرط في صحة وجود العلم والعلم هو المشروط . ثم الشرط ينقسم : فربما كان شرطاً في الوجود كما تقدم ، وربما كان في حكم زائداً (٥) على الوجود كما يكون التأليف في كونه إلتزاقاً (٦) [١] مشروطاً بالروطية وليس . وينقسم الشرط إلى ما هو موجب . وإلى ما ليس كذلك . والموجب منه لا يوجد إلا في أحد الضدين إذا أوجب إلتفاء صاحبه ، لأنه ليس بعلّة ولكنه شرط ، ولهذا كان الشرط مرة شرطاً في وجود أمر كما بيناه من قبل ، ومرة شرطاً في عدمه على ما ذكرناه .

وتنقسم الأعراض إلى ما يحد جنس الفعل وإلى ما لا يكون كذلك وهو كالحركة والألم ، والثاني الكلام والعلم . وتنقسم إلى ما يحد في أصول العلم كالحياة والقدرة والشهوة والغيرة (٧) وغيرها : وإلى ما لا يحد في ذلك . وتنقسم إلى أفعال القلوب وأفعال الجوارح . فالأول هو (٨) كالإرادة والكراهة و... شاكهما ، والثاني كالألّا كوان والألام وما يجري مجراها .

- | | |
|-----------------------------|---------------------|
| (١) هـ : و : وتنقسم الأعراض | (٢) ا — : لغيره . |
| (٣) هـ : و : كالمكون | (٤) هـ : و : الجمل |
| (٥) هـ : و : زائد . | (٦) هـ : و : إلتزاق |
| (٧) هـ : — : والغيرة | (٨) و : — : هو . |

وأفعال القلوب تنقسم : إلى ما تبين (٩) المشقة بفعلة كالفسكر ، وإلى ما لا تحصل بفعله مشقة كما عناه ، وعلى هذا تبين الزيادة فيه دون غيره .

وتنقسم : إلى ، ما يجعل لمحله منه (١٠) إشتقاق ، وإلى ما ليس كذلك . فالأول هو القون وما أشبهه ، والثاني كالصوت والألم وما يجري مجراها .

وتنقسم : إلى ما لا يقع إلا قبيحاً كالجليل ، وإلى (١١) ما لا يقع إلا حسناً كالنظر والعلم (١٢) ، وإلى ما يدخل فيه (١٣) كلا الأمرين ، وهو ما خرج عن ذلك . وتنقسم إلى ما يصح وقوع المواضعة عليه كالسكلام والتأليف وغيرها ، وإلى ما يستحيل ذلك فيه . وهو ما خرج عن ذلك (١٤) .

وتنقسم إلى ما تنحصر أجناسه كالاتمادات (١٥) : وإلى ما لا يحصره كغيرها .

وتنقسم إلى ما يصح كونه مقدوراً للعباد ، وإلى ما يستحيل كونه مقدوراً لهم ، فمقدورهم هو عشرة أنواع وهي (١٦) الألّا كوان والاعتمادات والألام والأصوات والتأليف ، هذه في أفعال الجوارح . وفي أفعال القلوب : الإرادة والكراهة والاعتقاد والظن والفكر ، وما خرج عن هذه الأنواع فهو ما (١٧) يختص القديم تعالى بالقدرة عليه .

- | | |
|---|-------------------------|
| (١) هـ : تبين | (٢) هـ : هـ : هـ |
| (٣) و : وإلّا | |
| (٤) و : كالعلم والنظر | (٥) هـ : ا — : فيه |
| (٦) هـ : ما بين القوسين موجود في هذه النسخة بعد السطر التالي في الأصل | |
| (٧) هـ : كالاتماد . | (٨) هـ : هو ، و : وهي . |
| (٩) ا : ما : | |

وتنقسم : إلى ما يجوز له ضد زائد على الاتحاد الموجودة [ع ب] كاللون والطعم وما شا كلهما . وكما يجوز هذا ثالثاً لارطوبة واليبوسة ، وإلى ما تقطع على أن لا ضد (١) سوى الموجود ، كالأعراض في مضادة الإرادة (٢) والكراهة ، وكالقدرة والعجز إن ضادهما فلا ضد ثالث ، وكالشهوة والتفار .

وتنقسم إلى ما يحتاج في وجوده إلى ما هو من نوعه أو جنسه : كالحياة والعلم والنظر ، وإلى ما ليس كذلك كباقي الأعراض .

وتنقسم إلى ما يحتاج عند زاداته إلى أمر لم يحتاج إليه في الأصل ، كالقدرة على اختلاف فيه ، وإلى ما ليس كذلك . وهو ما عداها . وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة : إلى ما يصح وجوده مع السهو كالقدرة والشهوة وغيرهما ، وإلى ما ليس كذلك كالإرادة والنظر .

وتنقسم الأعراض إلى ما ينحصر ما يصح وجوده في المحل الواحد كالقدرة والمجر إن ثبت معنى ، وإلى ما لا ينحصر (٣) ما يصح وجوده فيه (٤) ، وهما سوى القدرة .

وتنقسم مقدوراتاً من في الأعراض : إلى ما تعلم حاله قبل وجوده ، وإلى ما يستحيل ذلك فيه مفصلاً وليس إلا المعلوم .

وتنقسم الأعراض التي تحتاج إلى غيرها في الوجود ، فلما أن تحتاج إلى ما يحل محله ، كالملم إلى الحياة وما شا كل ذلك ، وإلى ما يحتاج إلى غيره ومحله غير محله ، وهو كحاجة بعض الحياة إلى بعض ، ومحلها متغاير .

وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة : فلما أن يحتاج إلى ما يكون حكمه مقصوراً

على المحل كالحياة ، ولما أن يحتاج إلى ما يرجع حكمه إلى الجملة كالشهوة والإرادة والإعتقاد وغيرهما .

وتنقسم الأعراض : إلى ما يصح أن يبقى ، وإلى ما يستحيل البقاء (٥) عليه . والباقيات هي الألوان والطعوم والروائح (٦) والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والأكوان والتأليف ، وما خرج عن ذلك ، فالبقاء عليه لا يصح في نوعه ، وهو مستمر إلا في الاعتقاد سفلًا وعلا [ه ا] فلأنهما يصح أن يبقيا لمقارنة (٧) غيرهما لهما وهو الرطوبة واليبوسة ، ولهذا لم يصح البقاء عليهما في نوعهما ، ففارقت حالهما حال سائر الباقيات ، من حيث لا يؤثر شيء من الأعراض في بقاءها ، ومن حيث تسيع (٨) صحة البقاء فيها دون الاعتقاد . فلم يقدح فيها ذكرنا ما نرجع صحة البقاء فيه ، إلى التخييل .

ثم ينقسم ما يبقى : إلى ما يبقى عنده ، وإلى ما يستحيل البقاء (٩) على عنده ، وليس هذا إلا في الفناء ، وإن كانت هذه القسمة لا تختص بالأعراض .

وتنقسم : ففيه ما يبقى وعنده (صوابه : ففيه ما يبقى وعنده مثله في الباقي وفيه ما يبقى . من نسخة شامية صحيحة) (٦) مثله في البقاء ، وفيه ما يبقى وعنده لا يبقى ، وليس ذلك إلا في الفناء والجواهر (٧)

(١) ه : البقي (٢) و : والروائح والطعوم

(٣) ه : لمقارنته . (٤) تجميع

(٥) ه : البقي

(٦) و : صوابه ففيه ما يبقى وعنده مثله في الباقي وفيه ما يبقى وعنده

ولا يبقى من نسخة شامية صحيحة . (٧) ه : والجواهر

(١) ه : الاتحاد . (٢) ه : ١ : مضادة للإرادة .

(٣) و : وإلى ما لا ينحصر (٤) ه : فيه

وتنقسم الأعراض : إلى ما يؤثر في الأفعال ، وإلى ما لا تأثير له فيها .
فالأول كالقدرة والعلم والإرادة والكرامة والنظر ، وما خرج عن ذلك لا يوصف
بالتأثير في الفعل . ثم ماله تأثير ، فقد يكون تأثيره ^(١) على جهة التصحيح كالقدرة
والعلم . وفيه ما يؤثر على جهة ^(٢) الإيجاب كالإرادة .

ثم تنقسم المؤثرات . فربما يجب تقدمها فقط كالقدرة ، وربما وجبت ^(٣)
مقارنتها كالإرادة ، وربما وجب الأمران كالعلم .

وتنقسم الأعراض : إلى ما يمنع بنفسه ، وإلى ما يمنع لوقوعه على وجه
كالتأليف في وجوده اتفاقاً ، وإلى ما يمنع لوجه وليس إلا الاعتقاد .

وتنقسم إلى ما يحتاج في بعض أحكامه إلى متدين ، كالتأليف في كونه [اتفاقاً ،
وما عدا ^(٤) ذلك من الأعراض ^(٥) بخلافه .

وتنقسم إلى ما يصح الإعادة عليه في نوعه ، وهو الباقيات أجمع وإلى
ما يستحيل ذلك فيه وهو ما لا يبقى . ثم ما تصح إعادته ينقسم : إلى ما تصح
إعادة كل شيء منه ، وإلى ما يوجد فيه مالا يصح أن يعاد . فالأول كاللون
والطعم والرائحة ^(٦) والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ^(٧) والحياة والقدرة
والثاني مثل السكون والتأليف والعلم على قول من يرى بقاءه فإن هذه الأجناس [هـ ب]
إنما يصح أن يعاد منها ما يختص التقديم لتمام بالقدرة عليه ، ولم يكن مثولاً عن
سبب . فإن وقع بقدرة أو سبب فإعادته مستحيلة .

- | | | |
|--------------------------|-----------------------|-------------|
| (١) و : له تأثير | (٢) ا ، هـ : وجه | (٣) و : وجب |
| (٤) هـ : وما عدا | (٥) هـ : الأعراض | |
| (٦) هـ : والرائحة والطعم | (٧) ا ، هـ : واليبس . | |

وتنقسم الأعراض إلى ما ^(١) يستحيل أن يستحق حكماً لإقتران معنى به ،
وإلى ما يصح استحقاقه ذلك لإقتران معان به ، وهذا هو كالكلام . فإنه
يستحق كونه أمراً ونهياً وخبراً بالإرادة والكرامة ، وكالاعتقاد ، فإنه يبقى
لمقارنته الرطوبة وعندما ، وكالاعتقاد ، فإنه يبقى لمقارنته الرطوبة واليبوسة ^(٢)
وكالتأليف ، فإنه يصير [اتفاقاً لاجل الرطوبة وعندما ، وكالاعتقاد فإنه يستحق
كونه علماً بالنظر وغيره .

وما خرج عن ذلك من الأعراض لا تثبت فيه هذه الطريقة . وتنقسم إلى
ما يمكن في إثباته ومعرفة أحكامه العقلي ، وإلى ما يقتصر فيه إلى السمع ، وليس
هذا الثاني إلا في الغناء .

وتنقسم إلى ما هو مضمن ^(٣) وجود بوجود غيره ، وإلى ما ليس كذلك .
فالأول ليس إلا الرطوبة واليبوسة ، فإنهما مضمنان بالاعتقاد ، والحياة
مضمنة ^(٤) بالثبوت والنفاذ على بعض الإذابات .

وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة : فإما أن يكون عدمه يؤثر في كونها
جملة ، وإما أن يكون كذلك ، وليس الأول إلا في ^(٥) الحياة .

وينقسم العرض ^(٦) : إلى ما هو متعلق في نوعه ، وإلى ما لا حظ له في
التعلق . فالأول هو كالقدرة والاعتقاد والفكر ^(٧) والإرادة والكرامة
والشوة والنفاذ . وما خرج عن ذلك فهو غير متعلق .

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| (١) ا ، و : أن | (٢) ا ، هـ : واليبس |
| (٣) هـ : مضمن | (٤) هـ : مضمته |
| (٥) ا : في | (٦) هـ : والأعراض . |
| (٧) هـ : الفكر والنظر | |

ثم المتعلقات لتقسم^(١) : فقد يوجد منها ما ليس له متعلق ، وفيها ما يستحيل إلا أن يكون له متعلق . فالأول كالإعتقاد والنظر والإرادة ، والثاني كالقدرة والشهوة وضدها .

وتنقسم قسمة أخرى : ففيها ما يتعلق بالموجود والمعدوم كالعلم والنظر والظن ، وفيها ما لا يتعلق إلا بالمعدوم كالقدرة ، وفيها ما يتعلق بالحادث كالإرادة وضدها ، وفيها ما لا يتعلق إلا بالمستدركات [١٩] من الموجودات كالكهولة وضدها .

وتنقسم قسمة أخرى : ففيها ما تدخل في تعلقه طريقة الجملة والتفصيل كالإعتقاد والظن والنظر والإرادة ، وفيها ما لا يتصور في تعلقها^(٢) طريقة الجملة كالقدرة والشهوة والتفكير .

وتنقسم قسمة أخرى : ففيها ما لا يتعدى في تعلقه الشيء الواحد على بعض الوجود ، كالعلم المفصل ، والقدرة على الشروط التي تعتبرها ، وكالإرادة المقصدة والنظر المفصل . وفيها ما يتعدى في تعلقه الشيء الواحد على بعض الوجود : أو على كل وجه ، كالقدرة على الشروط التي تذكر ، وكالشهوة والعلم والإرادة والنظر إذا كانت على وجه الجملة .

وتنقسم : إلى ما يتعلق بأمر من جهتنا ولا يتعلق بغيره ، وليس ذلك في غير القدرة وفي العجز والنوم^(٣) والار^(٤) تبيينا نوعين ١١ : فأما غير ذلك فيتعلق بفعل نفسه وبفعل غيره .

وتنقسم قسمة أخرى وهي^(١) أن في المتعلقات ما يجب تجانس متعلقه ، وفيها ما لا يجب ذلك فيه . فالأول ليس إلا في القدرة .

وتنقسم : ففيها ما يتعلق بغيره لنفسه كالقدرة وغيرها : وقد يكون الشيء متعلقا بمقارنة غيره له كالكلام ، فإنه يتعلق بالغير لأجل الإرادة المقارنة له . وتنقسم : إلى ما يصح تعلقه بقبيلة : وإلى ما يتمتع ذلك فيه . فالأول هو كالاتحاد والظن والفكر والإرادة والكراهة . والثاني كالكهولة^(٢) والشهوات والتفكير .

وتنقسم^(٣) (إلى ما يصح تعلقه بالضدين والأعداد ، وإلى ما لا يصح ذلك فيه . فالأول هو القدر^(٤) فقط .

وتنقسم : ففيها ما إذا تعلق كان حسنا لا محالة كعلم والقدرة والشهوة ، وفيها ما إذا تعلق بالقبيح فقد يقبح بكل حال . وإن تعلق بالحسن فقد يقبح وقد يحسن كالإرادة . وفيها ما إذا تعلق بالحسن فهو قبيح ، وإذا تعلق بالقبيح فقد يقبح [ب ٦] وقد يحسن كالكراهة . وإذا تعلق بالقبيح فهو حسن لا محالة كالندم .

وتنقسم إلى ما يتعلق بالضرر والجناس دون الأعيان ، كالشهوات وضدها : وما خرج عنها فليس ذلك من حكمه .

وتنقسم إلى ما يمكن طريق إثباته توصل إليه الاضطرابات^(٥) كنعو الكون ، لأن إثباته لأجل كون الجوهر كائنا مع جواز أن لا يكون ، وكذلك

- (١) : وهو (٢) : و : كالقدرة
(٣) : ابتداء من هذا القوس حتى نهايته مناقط من النسخة .
(٤) : و . القدرة (٥) : بالاضطرار .

- (١) : و : تنقسم (٢) : و : تعلقه
(٣) : و : و : ندم (٤) : و : و : ولو

ما شاكله وما يخرج عن ذلك وهو كالقدرة ، فإن إثباتها هو لكونه قادراً على وجه مخصوص ، وذلك بدلالة تعريف ، وكذلك ما شاكله .

وإذا قد أتينا على بعض ما انقسم إليه الأراض ، فلما تعود إلى ذكر أحكامها ، ونبدأ بالقول^(١) في الجواهر ، لأنها على ما ذكره شيخنا أصول الأراض ، من حيث لا يصح وجودها لولاها ، ومن حيث لا يصح العلم بها دونها ، فالبداية بها إذاً أولى .

[باب]

القول في الجواهر

تعريف الجوهر

حقيقة الجوهر ماله حيز عند الوجود ، والتميز هو المختص بحال لكونه طلياً يتماثل بانضمام غيره إليه أو^(٢) يفضل قدراً من المكان ، أو ما يقدر تقدير المكان ، فيكون قد حاز ذلك المكان ، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو ، فهذه وما أشبهها أحكام التميز . فأفراد ما هذا حالة^(٣) تسمى جرمياً . ومن هذه الأعداد تركيب الأجسام ، فلهذا تحصل^(٤) الجواهر أصول الأجسام .

وكيفية وقوع التركيب في هذه الجواهر : أن يحصل الجوهرين وتركيبهما طولاً يسمى خطاً ، ثم هو خط ، وإن زادت أجزاؤه ما دامت في ذلك النسب فيكون طولاً ثم إذا وضع معهما جزآن آخران في جهة العرض ، فيحصل في هذه الأربعة : الطول والعرض ، فهو سطح وصفة وما أشبه ذلك ، وإن وضعت

(٣) : سيئه .

(٢) : و : و

(١) : جعل .

فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء حصل [١٧] مع الطول والعرض العمق ، فهو ١٧ . جسم . ولأجل هذا صار العمق : حصول جزء فوق جزء ، وفي التثاني طول وعرض : لحصل أن أقل ما يتركب الجهم منه ثمانية أجزاء .

وقد اختلف الناس في ذلك طروريا من الاختلاف . فمنهم (١) من سمي الجزء الواحد الذي لا يصح عليه التجزؤ بجسماً ، وعلى هذا يقول الجهم بأنه عزوجل جسم ، ولا يقول بصحة تجزيته .

ويجعل الأشعري الجسم ما هو المؤلف (٢) ، فثبت ذلك في جزمين .

ويجعل أبو القاسم رحمه الله في أربعة أجزاء .

وهو الشيخ أبي الهذيل أنه يسى جسماً إذا حصل ستة أجزاء .

والذي نختاره هو الذهاب في الجهات الثلاث : طولاً وعرضاً وعمقاً ، لأن أهل اللغة إذا رأيناهم يستعملون لفظة جسم عند زيادته في الطول والعرض والعمق ، ويجب أن يكون أصل التسمية مصروفاً إلى ما ذكرناه .

وإنما سمي أهل اللغة الجسم فيما عرفوه وجعل الأمر فيه ، لا فيما احتج في معرفته إلى الدليل من تركبه من هذه الأجزاء الثمانية . فإذا سمينا ما تركب منها جسماً للطول والعرض والعمق ، فلا يمتنع أن تكون هذه التسمية لغوية ، من حيث كانت هذه الفائدة معروفة من جهتهم ، وإن عرفنا ذلك بالدليل .

وقد جرى مثله في كلام الشيخ أبي هاشم ، وإليه أو ما الشيخ أبو عبد الله وهو الذي اختاره قاضي القضاة رحمه الله . والاستقصاء (٣) في أن حقيقة الجسم ما ذكرناه موضح هو أملاك به فلماذا أخرناه .

(١) أفقيهم (٢) المؤلف (٣) والاستقصاء .

فصل

في أن الجسم ليس بمجموع أعراض

وليس الجسم من أعراض مجتمعة على ما حكى عن ضرار وحفص وغيرهما أن عند اجتماع اللون والطعم والحرارة والبرودة إلى ما عدا كلها من الأعراض ، يحصل الجسم . وكانهم خصوا بذلك الأعراض الباقية عندهم دون [٧ ب] الالوان وغيرها . والمخالف في هذا : إما أن يجعل تحديد الجسم موقفاً على اجتماع هذه الأمور فيقول : لا يثبت التحيز في شيء من ذلك إلا عند الإنضمام (١) ، أو يثبت أحاد هذه الأعراض متعيزة قبل الاجتماع كما ثبتها متعيزة عند الاجتماع .

فإن ذهبوا إلى تحيزها قبل الاجتماع على ما يقوله الضرار ، حيث لم يجوز قلب الأجناس ، وجعل الجسم مركباً من المعاني الباقية عنده دون الحركات وغيرها ، فذلك لا يصح ، لأن من حق هذه الأعراض أن تخالف الأجسام ، ومن حق بعضها أن يخالف بعضها ، ولما ألفت في التحيز لتماثلها . وحل أنا سبين في باب الألوان أنها غير متعيزة .

وإن قالوا بتعيزها عند الاجتماع على ما يجوز حفص وضرار ، من قلب

(١) : الإنضمام .

الجنس ، لم يصح لأنه لو جاز أن تجتمع هذه الأعراض ، فتصير متحيزة بعد أن لم (١) تكن كذلك وتقلب (٢) ذواتها ، جاز في هذه الأجسام إذ اجتمعت أن يزول تميزها ، وإن كانت من قبل متميزة ، بأن تقلب أعيانها .

وبعد : فالتحيز إذا كان إستحقاق الذات له لما هي عليه بشرط الوجود ، فيجب رجوعه إلى كل جزء ، لأن صفة الذات لا ترجع إلا إلى الأحاد دون الجمل فكيف ترقف بمجموع هذه الصفة على الإنضمام (٣) ، وقد بنوا ذلك على أن هذه الصفة مستندة إلى الفاعل ، وذلك باطل عندنا ؟

وبعد : فتوهم أنها إذا اجتمعت صارت جسماً لا يخلو : إما أن يريدوا بالإجتماع المجاورة ، فهي غير صحيحة إلا في التميز ، فيجب أن يتقدم كون هذه الأعراض متحيزة ، حتى يجوز أن يقال : إنها تجاوزت ، لأن يجعل تجاوزها سبباً لتمييزها ، وإما أن يريدوا باجتماعها حلولها في محل واحد [١٨] متحيز . ومعلوم أن الحلول لا يصح أن يصير سبباً للتمييز هذا ، هل أن التميز يستحيل عليه الحلول . وإما أن يريدوا بذلك حلول بعض هذه الأعراض ، في بعض ، وهذا أيضاً (٤) لا يصح ، لأن كون بعضها محلاً ، إنما يصح بعد ثبوت التميز ، فكيف تميزه على حلول غيره فيه (٥) وهذا (٥) يقتضي تعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه .

وبعد : فإما أن تجتمع مع جواز أن لا تجتمع ، أو تجتمع ويجب اجتماعها

(١) نهاية الكلام الذي سقط من النسخة ، والتي أشرنا إليه من قبل .
 (٢) ١ : وانقلبت (٣) ١ : الإلتظام .
 (٤) ١ : أيضاً . (٥) ١ : هذا .

فإن قيل بالأول ، إقتضى أنها تجتمع لمعنى ، وذلك المعنى لا يقتضى كونها مجتمعة إلا بعد أن تختص بها طريقة الحلول . وحلول الشيء في غيره يتبع تحيزه ، فكيف يفتق تميزه عليه (١) وإن قيل بالثاني فلا وجه تصرف هذه الوجوه (٢) إليه إلا ذواتها (٣) أو ما هي عليه في ذواتها . ولو كان اجتماعها لأجل ذلك ، لم يصح أن تحصل مقترقة من بعد ، لأن صفة الذات لا يصح خروج الموصوف عنها ، ولا مجتمع إلا ويصح أن يفترق ، فبطل كلا الوجهين ، وصح أن الجسم (٤) مجتمع (٤) من أحاد الجواهر على ما قدمناه .

(١) ١ : هذا الوجوب . (٢) ١ : و : و :
 (٣) ١ : الجسم . (٤) ١ : المجتمع

فصل

[في وجه حاجة الجسم إلى مكان]

ولا يحتاج الجسم إلى مكان إلا عند حالتين (١) : أحدهما أن يكون الجسم حياً متصرفاً ، فلا بد له من مكان يقفه ويثبت عليه . والآخرى أن يختص الجسم بالثقل ، فلا بد له مما يمنع ثقله من النزول فيه . فإذا خرج عن هذين الوصفين فهو مستغنى عن مكان . ولو احتاج كل جسم إلى مكان والمكان أيضاً جسم . لاوجب هذا وقوع الحاجة إلى ما لا يتناهى من الامكنة .

وبعد : فمكان ينبغي — لو زال المكان من تحته — أن يعدم . فإن هذا حكم ما يحتاج إلى غيره . وقد عرفنا أن الذي يجب فيه عند حركة المكان من أسفله ، أن يهوى لا أن يعدم . فصح أنه في الأصل لا يحتاج إلى مكان إلا عند حصول الشرطين اللذين (٢) ذكرناهما . وبعد : فلا يخلو إما أن يحتاج إلى مكان في [٨ ب] تحيذه ووجوده أو في كونه كائناً في جهة . ولا يصح الأول ، لأنه كان يجب — عند زوال المكان — زوال تحيذه ووجوده . والثاني أيضاً لا يصح لأننا نعلم أنه لو جذب من مكانه إلى ناحية فوق لبقى في محاذاة مع زوال مكانه . وعلى هذا صح أن يسكنه الله تعالى في الجو ولا مكان .

(١) و : حالين . (٢) في الأصل : الدين

فصل

في إدراك الجوهر

اعلم أن الجواهر مدركة رؤية ولساً ؛ وقد (١) حكى عن الصالحين أنه جعل المدرك هو اللون دونها ؛ وبالضد من هذا قول من زعم أن المدرك هو القائم بنفسه ، فأخرج اللون عن (٢) كونه مرتباً على ما يقوله الكلائية ، وهو يحكى عن أبي حفص القرصيني .

وجه الأمر في ذلك أنه لا يمكن دفع إدراكنا لشيء من الأشياء ، وإنما يقع الكلام في أنه : اللون أو الجوهر أو هما ؟ وإذا كان كذلك ، وكانت الأمانة التي معها يثبت كون الشيء مرتباً ، حاصلة في الأمرين ، فليس بأن يقال : إن المدرك هذا ، أول من أن يقال المدرك ذاك . فيجب كونهما جميعاً مدركين . وإنما جعلنا أمانة كون (٣) الشيء مرتباً حاصلة في الأمرين ، لأننا نعلم في الجوهر عند استعمال الآلة في إدراكه الصفة القنطرة من صفته الدائمة ، كما نعلم الهيئة في السواد . فإن جوزنا أن لا يكون الجوهر مرتباً ، جوزنا مثله في اللون (٤) ثم نورد على ما عرفناه بالتقص من أن ما متامركاً ما . وبين هذا ووقع الفصل

(١) قد : ٥ ، ١ (٢) من : ٥ ، ١

(٣) كون : ٥ ، ١ (٤) الاكوان : ١ ، ٤

بين الطويل من الاجسام ، وبين القصير منها عند زوال الموانع^(١) . ولا يمكن صرف هذه التفرقة إلى اللون لأنه كان يلزم أن لا يثبت في الآخر ، مع تجويزنا خلوه من اللون^(٢) وتجويز خلافه . ومع ذلك في سبب الفصل لا يقع الفصل [١٩] وكذلك إذا قال . إنما يقع الفصل عن طريق التبع العلم باللون ، لأنه كان يجب فيما يجوز خلوه من اللون ، أن لا يقع هذا الفصل ، وقد عرفنا خلافه .

وبعد : فلما نعلم الجوهر ضرورة عند الإدراك لتعذر نفي العلم به عن أنفسنا فلما أن يكون الطريق إليه هو الإدراك على ما نقوله ، أو يحصل بالمادة . فكان يصح الخلاف فيه مع السلامة أو يحصل عن طريق التبع للعلم باللون وقد أبطأنا بما بيناه^(٣) في الآخر . ثم كان يلزم^(٤) في التابع أن يكون العلم به أغنى من العلم بالمتبرع ، كما^(٥) ثبت مثله في العلم بالخطاب والعلم بقصد الخطاب . وقد علمنا^(٦) أنهما بيان في الجلاء .

فإن قيل : فلا جاز أن تستدل باللون على الجوهر ؟ قبل له^(٧) : هذا يطله ما ذكرناه ، لأنه كان يلزم أن يكون العلم باللون أجل من العلم بالجوهر . ولأنه كان يجب تقدم العلم باللون فنتدل به على الجوهر^(٨) لأن هذا من

أشئ^(٩) ما نستدل به على غيره . وكان يجب أن لا يقع العلم بالآخر من الجواهر^(١٠) تجويز^(١١) خلوه من اللون .

وبعد : قلوا يدرك الجوهر^(١٢) بالطريق الذي تدرك به اللون ، تجزئاً بجزء الصوت ومحلّه من أن العلم بالصوت يحصل من دون العلم بمحلّه على بعض الوجوه لما لم يدرك محل الصوت بالطريق الذي به يدرك^(١٣) نفس الصوت . فإذا لم يصح هذا في اللون ومحلّه ، دل على أنهما متدركان بطريق واحد وهو الرؤية .

وبعد : فقد صح خلو الجوهر من اللون على ما سبق . ذكره فلو قدرنا أن الله تعالى^(١٤) خلق أجساماً عارية من الألوان ، لوجب على هذه القضية أن لا تدركها وهذا يؤدي إلى الجهالات . والكلام في ادراكه لما يجري على نحو ما تقدم ، لأن أحداً يفصل بين ما يمكنه القبض عليه ، وبين ما يتعذر فيه ذلك وهذا^(١٥) راجع إلى تحيزه والغبطة فيه أبعد من الغبطة في الرؤية بالعين .

(١) المانع : ١ (٢) الألوان .

(٣) ١ ، و : أبطأنا بما بينا

(٥) ١ ، و : يثبت

(٧) غير واضحه في النسخة :

(٨) ١ : كان يجب أن يتقدم العلم باللون على العلم بالجوهر

(١) ١ ، و : — من أ

(٢) ١ : تجويزه

(٥) ١ : يدرك به

(٧) ١ : وإذا

(٢) ١ : الجوهر

(٤) ١ : تدرك الجواهر .

(٦) ١ : — تعالى

بالحدوث من جهة الفاعل القادر لنفسه . وكونه كائناً لمضى . ولا يستحق أحداً
الجواهر إلا هذه الصفات التي ذكرناها ، وإن كانت عند اجتماعها . قد استحق
غير هذه الصفات على ما نقوله في الصفات الراجعة إلى جملة الحس . وما خرج
عن أن يكون جوهرًا من الحوادث ، فكل واحد منها لا يستحق أكثر (١)
من صفة واحدة هي مقتضاة (٢) منها .

والقديم جل وعز يخلص باستحقاق صفات مقتضاة عن صفة ذاته على ما بينه
في موضعه .

وقد حكى عن الشيخ أبي عبد الله أنه جعل المعدوم بكونه معدوماً ، حالاً .
وبحري في كلامه ما يدل على أنه يثبت أعم الجواهر متجيزاً في حال العدم ، ويقول :
إن حكمه لا يظهر إلا بالوجود من احتماله للمرض وصدء إدراكه كالسبين (٣) ،
فدل (٤) هذا من كلامه على أنه يجعل كونه جوهرًا ومتجيزاً صفة واحدة ، وبحري
في باقي الصفات على ما ذكرناه .

فأما الشيخ أبو إسحاق بن عيال فإنه ما [١٠٠] أثبت كونه جوهرًا في العدم
وقال إن المخالفة الحاصلة في العدم ثبتت بصفة متظرة لا بصفة حاصلة وهو التحيز ،
فلا يثبت غير التحيز والوجود وكونه في جهة . وأنا أزيد (٥) الكلام في كل
واحدة (٦) من هذه الصفات إن شاء الله تعالى (٧) .

- | | |
|------------------|---------------|
| (١) أ : و : أزيد | (٢) أ : مقتضى |
| (٣) و : محاسن | (٤) أ : وذل |
| (٥) و : اثنين | (٦) و : واحد |
| (٧) أ : — تعالى | |

فصل

في صفات الجواهر

الذات إذا ثبتت بطريق : فصفاتها ثبتت بذلك الطريق : إما بنفسه [ب]
أو بواسطة . فالجواهر إذا كان طريق إثبات الإدراك ، وجب في صفاته مثل ذلك
والذي يثبته الإدراك من صفات الجواهر (١) : كونه متجيزاً ، إلا أنه (٢) ينسب
عن صفة ذاتية لا تزايله (٣) في العدم ولا في الوجود . وكونه متجيزاً مفروض
بالوجود ، فيثبت له الوجود أيضاً ، ولا يظهر تحيزه إلا بكونه كائناً في جهة ،
فصار من ثوابه . ولهذا إذا كان متجيزاً موجوداً ، صح فيه كونه كائناً في جهة
وإذا خرج عن الوجود والتحيز ، استحال ذلك فيه ولم يمكن تعليقه (٤) بأمر
سواه ، فحصل (٥) من هذه الجملة أن صفات الجواهر أربع : كونه جوهرًا ، ومتجيزاً
وموجوداً ، وكائناً في جهة .

فكونه جوهرًا لذاته ، وتحيزه مقتضى عن (٦) صفة ذاته ، والوجود فيه

- | | |
|---------------------------------|-------------------|
| (١) أ : الجواهر | (٢) أ : لأنه |
| (٣) أ : صفة ذاته التي لا تزايله | (٤) أ : يكن تعلقه |
| (٥) أ : فيحصل | (٦) أ : — عن |

فصل

في العلم بالجواهر

الذي لا جله ثبت للجواهر بكونه جوهراً حالاً^(١) هو أن علمنا بكونه جوهراً إما أن يتماق بالذات فقط ، أو بمعنى غيرها ، أو بحكم لها ، أو بكيفية صفة ، أو بحال لها على ما نقوله . وقد نعلم ذاتاً ولا نعلم^(٢) جوهراً ، وليس هو جوهراً بمعنى فيكون العلم علماً به . وهذه المفارقة يحصل العلم بها من دون العلم بغير الجواهر فلا يمكن أن تحمل راجعه إلى الحسك . فإن للمفارقة إذا كانت حكماً ، لم يخلص رجوعها إلى ذات ذلك الشيء ، بل لابد من غير ترجع إليه المفارقة . كما نقول في صحة الفعل من القادر ، أنها حكم له من حيث أن معناه صحة وجود ذلك للقدور من جهة . فإذا أمكن العلم بهذه المفارقة من دون العلم بغيره ، لم يصح أن ترجع إلى الحسك ، وكيفية الصفة تابعة في حصولها للصفة نفسها ، فلذا نجعل الحلول كيفية في الوجود لأنه لا يحصل إلا تبعاً الوجود ، فيجب إذن أن ثبت أولاً الصفة ، وفي ذلك ما نريده .

فصل

في أحوال الجواهر

وأما إثبات حال بكونه متحيزاً ، وحال له بكونه موجوداً فالطريقة فيهما جميعاً على مثل ما تقدم ، لأن المفارقة لا يصح رجوعها إلا حال مخصوصة ، وعلى أن القادر إذا قدر على إيجاد المعلوم ، فأنما يقدر على تحصيله على صفة وحال^(٣) والذي يشبه من هذه الجملة أن يقول قائل : إن صفة الوجود في الجواهر هي التحيز ، ولا يفرد الوجود لهرده صفة زائدة على التحيز ، ولا التحيز يكون صفة زائدة على الوجود . وهذا مذهب محكي عن أبي إسحاق النصيبى^(٤) .

والذي يدل على أنهما صفتان أو وجود [ب] الجواهر^(٥) بالفعل وتحيزه لا يجوز أن يكون بالفاعل على ما بينه^(٦) بل يرجع إلى ما هو عليه في ذاته فلا بد من ثبوت الثغائر بينهما ، لأنهما لو كانا واحدة للزم صحة أن تكون بالفاعل واستحالة أن تكون به .

فإن قال : علا جرت الحال فيهما مجرى واحد^(٧) بأن أقول : إن حصول التحيز

(١) : هـ : وحالة .

(٢) : هـ : النصيبى .

(٣) : هـ : + هو .

(٤) : هـ : وما بينه .

(٥) : هـ : واحد .

(٦) : هـ : ولا نعلمه .

(٧) : هـ : حاله .

في الجوهر بالفاعل وصحة حمولة (١) لما هو عليه في نفسه ، فأشبه ما يقولونه (٢) في الوجود أن صحته فيه لذاته وحمولة بالفاعل . قيل له : لست أقول في الوجود ما ظننته ، بل صحة وجوده هو لكونه القادر قادراً عليه ، إذ لا فائدة تحت قولنا يصح وجوده إلا صحة إحداث القادر له ، فكيف ترجع الفائدة إلى الذات ؟ فيجب إذن — لو كانت (٣) صحة وجوده لذات (٤) — أن يكون خصوصاً مثله ، وهذا باطل .

وأحد ما بين ثبوت التباين بين هاتين الصفتين : أن الجوهر يضاده القضاء على مجرد الوجود ، فيجعل هذا شرطاً في ثبوت المضادة بينهما ، ولا بد (٥) من صحة مؤثرة في القضاء ، ويجعل (٦) الوجود شرطاً ، ولو كانا سواء لم يصح ذلك . وعلى مثل هذا ثبت (٧) للأعراض صفات غير الوجود ، وإلا لم يصح أن يجعل الشرط في تضاد ما يتضاد منهما على المحل ، وجودهما في المحل الواحد .

فلو جعل الوجود هو الصفة التي تقع بها (٨) المضادة والمخالفة ، لكنا قد جعلنا الشيء شرطاً في نفسه . فيجب أن ثبت الوجود غير الصفة التي لما تأثير في إقتضاء الخلاف والتضاد . وبعد : فقد صح أن الجوهر ، بكونه جوهرأ ، حالاً وتلك الحال لا تظهر إلا بما تقتضيه وهو التحيز ، فكيف يجعل الوجود (٩) نفس هذه الصفة ، وليس يقتضى عن صفة الذات .

وبعد : فالإدراك [١١] يتعلق بالجوهر ولا يصح أن يدرك على صفة الوجود ولا لزم إدراك كل موجود ، فلا بد من صفة أخرى يتناولها الإدراك . وبعد : فلو كان التحيز هو الوجود ، لزم في كل الموجودات (١) أن يثبت لها التحيز ، لأن الوجود صفة واحدة لا تختلف (٢) في النوات ، وبين الفصل بين الوجود في النوات ، وبين الصفات مقتضاه ، أن في الأجناس ما يتعلق بغيره وتختلف وجوه التعلق في هذه المتعلقات . فلو كان الذي يؤثر فيها ، صفة الوجود — وهو صفة واحدة — لزم إيقاف التعلق لإيقاف ما أثر (٣) فيها ، وليس يمكن أن يجعل التعلق لأجل صفات الذات ، لأنه كان يلزم تعلقها في حال العدم فلا وجه إذن لأجله يقف التعلق على حال الوجود إلا لأنه (٤) حكم مستند إلى صفة مقتضاه عن صفة الذات .

وبعد : فقد يتفق في الوجود في محل واحد ، ما يرجع حكمه إلى المحل ، ولو لم تكن إلا صفة الوجود ، لم يجز الإقرار في الموجب عنها . فثبت صحة ما ذكرناه .

- | | |
|-------------------|---------------------|
| (١) : + هو . | (٢) هو : ما قوله . |
| (٣) و : كان | (٤) ه : لا ذات |
| (٥) ه : فلا بد | (٦) ه ، ا : ويحصل : |
| (٧) و ، ه : ثبت : | (٨) ه ، ا : بها تقع |
| (٩) ه : للوجود : | |

- | | |
|------------------|-------------------|
| (١) و . الوجود . | (٢) ا : ولا تختلف |
| (٣) ما يؤثر . | (٤) ه : إلا أنه |

يكونه عالماً أنه لما استحال كونه (١) عالماً بالشيء جاهلاً ، وأن تغاير محل العلم والجهل ، دل هذا على أن له حالاً يكونه عالماً .

وبعد : فالشبهة معقولة بين كون الجواهر في هذه الجهة ، وبين كونه في جهة أخرى . ولا يصح أن يرجع بهذه المفارقة إلا إلى صفة له على نحو ما تقدم .

فاذا (٢) قيل هنا : (٣) أن الفرق يرجع إلى وجود معنى أو عدمه ، فذلك (٤) غير مستقيم ، لأن ألا يكون لا تدرك ولا تعرف ضرورة . وهذه المفارقة معلومة بهذا الطريق ، وعدم المعنى يترتب على وجوده ، فكيف يجعل علماً بعدم معنى ؟

وبعد : فإذا لم يكن له وجوده (٥) معنى ، فالأول (٦) أن لا يكون لعدمه .

ولا يمكن أن يقال لا تنفاه صفة ، لأن هذا يوجب أنه حيث كان في جهة أخرى ، كان على صفة فزالت بانتقاله عنها . وأو كان كذلك ، لزم لبزوت هذه الحالة له في الجهتين على سواء . ولا يمكن أن تجعل التفرقة راجعة إلى كيفية صفة هي الوجود ، لأن كيفية الصفة تتبعها ، فإذا تحدد كونه في جهة ، وجب تحدد وجوده .

وبعد : فإن الوجود صفة واحدة (٧) ؛ وكونه كائناً في الجهات متضاد . فكيف يجعل ذلك كيفية في وجوده أولاً ؟ وبهذا يتفارق الباقي ، لأن الصفة هي الأولى ، وإنما استمرت في الثاني ، وكان يلزم أن يثبت لبعض صفات الفاعل التقدير تأمير فيه . ومعلوم أن تأميره هو في إيجاد معنى يكسب الجواهر هذه الأحوال للجواهر .

فصل

في حصول الجواهر في الجهات

لا بد في الجواهر ، إذا حصل موجوداً ، من أن يكون كائناً في جهة ومعنى هذا أنه حصل موجوداً على حد لو كان هناك غيره لكان : أما أن يقرب منه أو يبعد (١) عنه ، أو يوجد يمينه أو يساره ، أو على بعض الجهات الست دون أن يحصل بحيث هو . وهذا في العبارة أسد من أن يقال : يوجد في مكان أو محاذة لأن المكان هو ما يقل الثقل ويمنع ثقله من توليد الهوى . والمحاذة مفاعلة من التخاذى ؛ وهو التقابل . ولو وجد جوهراً واحداً (٢) فقط ، لم يكن ليحصل التخاذى والتقابل .

وللجواهر بكونه في جهة حالة كما له حالة بالتحيز ، والوجود غيرهما . ويدل على ذلك استحالة كونه في مكانين والوقت واحد [١١ ب] وليس لهذه الاستحالة وجه إلا لأنه (٣) يحصل على صفتين متدين بكونه في جهتين . فلو لم ينحصر في جهة بعين ، لم يكن يستحيل ذلك . فأشبه هذا ما نقوله في اثبات الحال للعالم

(٢) هـ : جوهراً واحداً

(١) هـ : يبعده

(٣) هـ : إلا أنه

(٢) و : فان

(١) هـ : أن يكون

(٤) و : وذلك .

(٢) و : بأن .

(٧) هـ : واحد

(٦) هـ : فأولى

(٥) هـ : لوجود

[تفتت عند^(١)] هذه الصفة خلافا لما قلتم ؟ قيل له : لا لما نعلم الموجود أولا ، ثم نعلم المعلوم ، كما نعلم الإثبات ثم نعلم النفي . ولو كان كما قال ، لكنا نعرف المعلوم أولا ، لأن العلم بانتفاء الصفة فرع على العلم بثبوتها . فإذا عرفنا أن الموجود بكونه موجوداً صفة ، ثم زالت ، عرفناه معدوماً ونعرف في الجملة أنها ليست له هذه الصفة فهو^(٢) معلوم .

فصل

[في الجوهر المعلوم لاحال له]

ولا يصح أن يكون له بكونه معدوماً حال وقد تقول : له بكونه معدوماً حكم ، لأنه عند عدمه يصح من القادر عليه ایجاد . فالفرق بينه وبين ما لا يصح ایجاد ، يرجع إلى حكم ، وأما يمنع من^(١) ثبوت حال له بكونه معدوماً ، لأنها لو ثبتت لصارت ضد صفة الوجود ، فكنا لا نعرف باضطراب أن المعلوم : أما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لأن الضرورة لا طريق لها^(٢) في أنثبات لا تخرج عن صفتين إلى ثالث . وإنما نعرف هذا بتأمل ونظر ، فيجب — إذا حصل العلم الضروري بما ذكرنا — أن يكون المرجح بالمعلوم إلى أنه معلوم ليس له صفة الوجود .

والضرورة مدخل فيما هذا سبيله ، لا لما نعلم أن الذات إما أن تكون لها صفة الوجود ، أو ليست لها هذه الصفة . فإذا كان الكلام في ثبوت صفة وانتفاءها ، أمكن فيه ما لا يمكن^(٣) في إثبات صفتين .

فإن قيل : لا كان للمعلوم بكونه معدوماً صفة ، ويرجع الموجود إلى ما

ويعد . فإذا أمكن تطبيق الحكم بزال صفة ، فلا معنى^(٤) لتطبيقها بصفة أخرى ، ولهذا منعنا^(٥) أن يكون المعجز بكونه عاجزاً حال لما أمكن تطبيق الحكم بزال صفة القادر ، ولهذا لا يصح إثبات معان كثيرة تجعل حكمها ما يصح أن ترجع به^(٦) إلى زوال معان . فإذا صححت هذه الجملة ، وأمكن أن يطبق الحكم النفي يثبت للمعلوم بزال^(٧) صفة الوجود ، فلا وجه يقتضي إثبات صفة له بكونه معدوماً .

ويعد . فلو كانت له بكونه معدوماً حال ، لكانت مستثناة للذات ، لأن غيرها في وجود الاستحقاق لا يمكن ذكره . ولو كان معدوماً لذاته لوجب تماثل المعدومات ، ويجب تماثلها لو وجدت أيضاً ، لأن الوجود لا تأثير له في إخراج الذات من أن تماثل غيرها إلى أن تخالفه . فصح أن [١٢ ب] لا حال للجوهر وغيره بكونه معدوماً .

- | | |
|------------------------|----------------------|
| (١) : ١ : ٥ : فيه | (٢) : ١ : ٥ : فهو |
| (٣) : ١ : ٥ : فلا مانع | (٤) : ٥ : ولهذا معنى |
| (٥) : ١ : — | (٦) : ٥ : بدول به |

- | | |
|----------------------|---------------|
| (١) : ١ : مكررة : من | (٢) : ٥ : إلى |
| (٣) : ٥ : ما لم يمكن | |

في أن صفات الجوهر لا تتزايد

وليس يصح إثبات حصة للجوهر زائدة على ما قدمنا لنقد الطريق إليها، ومن جوهر تام أدى إلى كل جهالة. ولا يمكن أن تثبت له حصة بالمعاني المحركة التي تحل لأن المرجح بذلك ليس إلا وجودها في المحل ولهذا لا يعلم أسود^(١) إلا مع العلم بسواده.

وكذلك الحال في الطعم والرائحة والحرارة والبرودة. ولو كانت له حالة بهذه المعاني؛ لصح العلم بالذات عليها من دون العلم بما يؤثر فيها؛ إما على جملة أو على^(٢) تفصيل.

وكان يجب — والإدراك يتناول الجوهر على هذه المعاني — أن تهرى له هذه الصفة بهرى التحيز، فلا يصح خروجه عنها ما دام موجوداً. كما ثبت مثله في التحيز، وكانت تدرك لمسا كذلك^(٣)؛ كما يدرك متحيزاً، لأن الإدراك يتعلق بالشيء على أخص أوصافه. فأما كونه مؤلفاً إلى غيره؛ فالحكم الذي يفي به من ضرورة التفريق راجع إلى التقادر لا إلى المحل. وكونه رطباً أو يابساً أو معتمداً يرجع^(٤) إلى أحكام لا إلى أحوال على تفصيل في ذلك يجزئ في موضعه.

(١) أ : أسوداً

(٢) أ : من

(٣) أ : الجوهر على

(٤) و : كذلك

٥. أ : ١ + ٤

في جواز تزايد صفات الجوهر عند كثرة أكوانه

فأما التزايد في صفات الجوهر فقال إلا في كونه كائناً، فإنه يتزايد عند كثرة الأكوان، لأن المعاني إذا كثرت لم يصح أن تشترك في إقتضاء صفة واحدة بل لابد من تزايد الصفات لتزايدها. وإما متعنا من جهة التزايد في كونه جوهرراً ومتحيزاً، لأن إثبات صفة يكون حصولها كان لا يصح، لأنه يلزم مثله للمعاني ثم يرجع بالقض على ما ثبت من الأحكام من ضم ومدح وغيرهما. ومعلوم أن الصفة الواحدة كافية في تطبيق هذه الأحكام بها، فلا وجه للتخطي إلى الزيادة فيها.

فإن قيل : قد^(١) ثبتون للوصوف [١٣] صفة لا يثبت لها تأثير، وذلك كما قولوه في المريد، لأنه^(٢) يستوى الحال فيبين أن يكون مريداً بإرادة واحدة أو بإرادات كثيرة، فلا يحصل لهذه الزيادة تأثير، فلا جاز مثله في الصفة الثابتة للجوهر بكونه جوهرراً ومتحيزاً^(٣)؟ قيل له : كونه مريداً يستند إلى الإرادة، فإذا زادت الإرادات فلا بد من تزايد الصفات، وإزيادة الإرادة تأثير في المنع من ضمها. فقد أثبتنا لها حكماً ما فارقته حاله حال ما الزمان.

وبعد : فإنه يستحق كونه جوهرراً لنفسه ولو تزايدت الصفة بكونه جوهرراً لكان قد استحق صفتين مثلين لنفسه وهذا يقتضى أن يصير^(٤) مثلاً لنفسه، لأن هذه الصفة لو أنها حصلت لذات أخرى لما نكته بها. فإذا حصلت له وجب

(١) و : وقد

(٢) أ : و : لأنه

(٣) و : أو متحيزاً

(٤) أ : يكون

أن يصير مثلاً لنفسه . وإن حصلت الصفتان مختلفتين (١) ، أدى إلى أن يصير مخالفاً لنفسه على مثل هذا النهج .

وبعد : فالترديد لا بد من إسناده إلى حاة ترديد أو شرط ترديد ككون المفرد مدركاً عند كثرة المدركات ، ولا شيء ، تستند هاتان الصفتان إليه يصح الترديد فيه . ولا يلزم على ذلك ترديد وجود القبح مع إمتناعه في نفس القبح ، لأنه عكس ما قلنا . وإنما (٢) أو جينا في كل ما يتزايد أن يستند إلى متزايد ، وما ذكره بطلانه لأنه إثبات لما يقتضى الترديد مع أنه لا ترديد (٣) فهو إذا بما كس ما قلناه .

وبعد : فلو صح أن يتزايد تحيزه ، لجاز في الجزء الواحد أن يصير بصورة جبل عظيم الزيادة الحاصلة في الصفة الموجبة للترديد والتعظيم ، وكل هذه الجملة تطل صفة الترديد في (٤) هاتين الصفتين .

فصل

في أن صفة الوجود لا ترديد

فأما صفة الوجود فلا يدخلها الترديد في شيء من الذوات . ونذكر في الدلالة عليه ما قدمنا من أن الصفة في تزايدها ، لا بد من أن تستند إلى حاة متزايدة [١٣ ب] أو شرط متزايد .

وما بدأنا به ذكره من أن إثبات صفة لا يكون بين حصولها ونفي حصولها لفرقان لا يصح . ويختص هذا الوضع بوجوده آخر منها ما قد ذكر أبو هاشم

وجه إقناعه لو ترديد (١) الوجود لم يتمتع (٢) أن يكون السواد وجمان في الحدوث يقابلان وجهي البياض ، ثم كان يصبح حصوله على أحدهما دون الآخر فيؤدي إلى أن لا يتغير على الإطلاق ، بل يوجد معه على بعض الوجوه . ومنها ، وهو أوضح الطرق (٣) ، أن الذات إذا صح حصولها على أزيد من صفة واحدة في حال الحدوث ، صح أن تحصل على الزائد في حال البقاء إذا لم يكن هناك ما يحصل بين هنا ما نعلمه من حال الجوهر إذا جاز أن يحصل كائناً بأكثر من عدة في حال الحدوث ، جاز أيضاً مثله في حال البقاء . وكذلك غير هذه الصفة من الصفات المستحقة لمعان ، فلو كانت صفة الوجود بما تقبل الترديد ، لصح ذلك فيها حال البقاء ، فكان يمكن إيجاد الموجود وإحداثه حالاً لخالاً ، وهذا قاسد بما نورد على الخطأ .

وليس لأحد أن يناقشنا بوجوه (٤) الأفعال فيقول : إنها تحصل في حال الحدوث ، ويستحيل تجديدهما في حال البقاء ، لانا قد قلنا : إن هذه الصفة (٥) لازمة ما لم يكن هناك محيل وقد حصل ما هنا محيل فإن الحسن والقبح التبعان الحدوث ، ففي حال البقاء لا يصح ذلك عليه .

فإذا قالوا : ففي مسائلنا أيضاً محيل ، وهو استحالة أن يوجد الموجود (٦) حالاً بعد حال . قيل لهم : فهذا تعطيل الشيء بنفسه . فكأنسكاً قلتم : يستحيل أن يوجد في حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود ، وأحدهما عند التحقيق هو الآخر وليس كذلك ما قلناه ، لأن أحدهما لا يصير هو الآخر من حيث ينفصل حال

(٢) ، ١ : ما قلنا .

(١) و مختلفان .

(٤) : ما بين

(٣) و : لا يتزايد

(١) و : + صفة

(٢) : + وهو

(٥) ، ١ : القضية

(٢) و : يتمتع

(٤) مطبوعة في النسخة و .

(٦) : + أيضاً

حدوث الشيء من حال [١٤] بقاءه . فغير متمتع أن لا يعطيه أحكام الحدوث إذا كان باقيا .

وبعد : فلو صح تزايد ، لجاز أن يحصل على إحدى صفتيه بقادر وحل الأخرى (١) بغيره فيؤدى إلى أن المقدور الواحد بينهما - والعلم باستحالة ذلك - لا يقف على أن الوجود لا يتزايد . واحد ما قد استدل به : أن كون الذات قادرا لا يصح أن يتزايد (٢) تأثيره في المقدور الواحد على صفة واحدة ، كالا تأثير العلة في معلولها بأزيد من صفة واحدة . وهذا الكلام يقين في باب القدرة .

وقيل إذا حققنا صفة الوجود بينا (٣) أن التزايد فيها لا يعقل ، وذلك أنها الصفة التي تظهر بها (٤) أحكام أجناس الأدوات ، فكيف يتأتى فيها التزايد ويحل محل القبح والوجوب في أنه لا يدخلها التزايد . وليس يمكن أن يحصل الوجود متزايدا لتزايد (٥) حكمه في المنع لأن المنع هو مانع (٦) للحدوث ، فلا يثبت في حال البقاء ، فيجب أن يقع من القادر بكثرة الأفعال . ولو لا ذلك لصح أن يمنع أحدها ، بحركة واحدة لما صفت . كثيرة في الوجود ، سكبات كثيرة .

وقيل أيضا لو كان له (٧) في الوجود وجهان لصح (٨) حصوله على أحدهما دون الآخر ، فيقتضى بكونه موجودا معدوما فيجرى (٩) وجهها المقدور مجرى المقدورين ، إلا أن المعدوم هو المعلوم الذي ليس (١٠) له صفة

- | | |
|---------------------|---------------------|
| (١) و : الآخر . | (٢) هـ : و : يزيد . |
| (٣) ا ، و : ثبوتا . | (٤) هـ : بها تظهر . |
| (٥) و : لتأثيرا . | (٦) و : تابع . |
| (٧) هـ : له . | (٨) ا ، هـ : يصح . |
| (٩) هـ : فجرى . | (١٠) ا ، هـ : ليس . |

الوجود (١) أصلا ، وهذا قد حصلت له صفة الوجود فكيف يكون معدوما . ففى ذلك نظر .

فصل

في أحوال الجوهر المعدوم

اعلم أنه إذا صح أن له بكونه جوهرًا حالًا ، فهذه الحالة من حقها أن تلبس له في العدم كما ثبت له في الوجود ، ولأجل ذلك نقول : إنه جوهر في العدم ، وهكذا الحال في سائر صفات الأجناس المرجعة إلى ذاتها . وإنما قلنا هذا لأن الجوهر ، وجميع القنوت ، لا بد من أن يثبت مخالفا لما يخالفه في العدم . والمخالفة لا تقع بكونه ذاتا ، فإن القنوت مشتركة في ذلك ، فيجب وقوعها بصفة . وذلك الصفة [١٤ ب] من التي نعتبر عنها بكونه جوهرًا . وإنما أثبتنا المخالفة في المعدومات لأنها معلومة . فلما أن يد البعض ضد البعض في كونه معلوما أو لا يد مدته . فإن قيل بالأول ، لزم تماثل جميع المعدومات . وهي لو تماثلت في العدم تماثلت في الوجود . وإن قيل بالثاني فقد ثبت (٢) المخالفة ولا تكون إلا صفة .

وبين هذا أنه إذا لم يصح أن يعلم الشيء نفصلا إلا بعد العلم به على صفة ، وكذلك إذا علم جملة . فإن جعل المخالفة واقعة بصفة منتظرة ، لم يصح لأن الخلاف إذا كان حكما ثابتا لم يصح فيما يؤثر فيه إن تراخى . بل يجب ثبوتها مآ . ولأجل هذا لم تقل بصفة الفعل ، ولا كونه قادرا .

- (١) ابتداء من هنا ساقط من النسخة وأى أنه من ص ١٤ أسقى من ٢٢ .
من النسخة اساقطة في النسخة و وذلك في صفحة هـ ب منها . . . وحتى قوله .
فيجب أن يكون معدوما فهو ضرورى ، لكننا [ما . . .]
(٢) ا : ثبت .

وعلى قريب من هذه الطريقة نقول : لو لم تتميز في تعالى في حال عدمها ، حتى يعلم أن هذا بما إذا وجد تميز . وليس كذلك الآخر لما صح منه القصد إلى إيجادها ولا إلى إعادتها ثانيا . ولا يثبت التميز إلا عند الاختصاص بصفة (أعلن)

ولك أن نقول : قد يثبت وجوب تميز الجوهر عند الوجود واستحالة عند زواله ، فلا بد من وجه وإلا لم يكن بالوجوب أحق من الاستحالة . فإما أن يجعل الوجود هو المؤثر في تميزه بتأثير الإيجاب ، أو يجعل تأثيره متأثير للشرط (١)

والمؤثر على وجه الإيجاب غيره ، لأن كل ما يحصل عند غيره ويؤول بزواله ، لا بد فيه من أحد هذين . ولا يصح في الوجود أن يكون علة التميز ، وإلا لم في كل موجود أن يتميز ، فيجب أن يكون شرطا ، والمؤثر غيره ، وذلك الغير ، إذا كان لا يصح إلا أن يكون صفة أخرى تؤثر فيه من حيث بطل استحقاق التميز لأشياء من وجوه التعليل ، فتلك الصفة إما أن تكون مستدامة أو متجددة . فإن كانت متجددة حلت محل الغير ، فلا يكون تعليل التميز بها أول من تعليلها بالتميز [١٥٠] فيجب أن تكون مستدامة في كل حال ، فثبت لنا ما نريده . وإن شئت يثبت ذلك على أن الجوهر جوهر لذاته ، لأنه إن كان جوهر لوجوده لزم في الموجودات أن جمع أن تكون جوهر .

ولا يمكن أن يقال : يكون جوهر لوجوده جوهر ، لأن فيه تكرار ، ثم يقتضى دخول المعلوم في العلة . وكذلك لو قال : كان جوهر لأنه تعالى خلقه جوهر . أو أراد كونه جوهر ، وإن كان في ذلك أن لا فاعل فيه تأثيرا . ولا يصح أن يكون جوهر لحدوثه لأنه إن أريد به (٢) الوجود ، فقد مضى الكلام

(١) الشرط . (٢) ما أراد به .

فيه ، وإن أريد حال الحدوث لزم أن لا يكون جوهر في حال البقاء . وإن كان لعدمه جوهر ، فيجب أن لا يثبت كذلك عند الوجود . ولعدم معنى لا يصح لأنه مزيل للإيجاب والاختصاص ، ولوجود معنى لا يصح لأنه ليس يعقل معنى هذا سببه (٣)

والفصل لا يؤثر في صفات الأجسام ، فليس إلا أنه كذلك لذاته والذات لا تخرج عن كونها ذاتا ، لأن معناه صحة العلم به والخبر عنه ، وهو في كل حال بهذه المثابة . فيجب كونه جوهر ما دام ذاتا . يبين هذا أن الصفة المقصورة على الذات تحمل محل الصفة المقصورة على العلة . فإذا ثبت أن الصفة (٤) ما دامت العلة ثابتة لكونها مقصورة عليها ، فكذلك صفة الذات . وإذا صح أن الجوهر يستحق هذه الصفة في حالتي العدم والوجود ، وصح أن تميزه لا يثبت إلا عند الوجود ، بطل قول من زعم أن كونه جوهر ومتحيزا صفة واحدة ، هل ما دل عليه كلام الشيخ أبي عبد الله .

وبطل قول الشيخ أبي إسحق إذا لم يثبت إلا كونه متحيزا ، لأن الإدراك يتناول .

ولو كانت له صفة بكونه جوهر ، لتناول الإدراك ، لأن الإدراك لا يتناول إلا الصفات المختصة عن صفات الذات ، وهي تميز في الوجود جري الصفة اللازمة (٥) له إذا حصل شرطا ، فلا يجب ، إذا لم تدرك جوهر ، أن تبقى هذه الصفة أصلا [١٥٠ ب] .

(١) هذه .

(٢) ثبت الصفة .

(٣) الأزمنة .

فصل

في الكلام عن الجوهر من جهة الاسم واللفظ

اعلم أن ما بعد ذلك هو كلام في الاسم والعبارة، فأما المعنى فهو ما تقدم، وقد أصبح إجراء كل نقطة عليه في المدم ما لم تكن مفيدة لوجوده لفظاً، ولا من حيث المعنى. فلماذا يجوز أن يقال: هو جوهر في المدم كما هو في الوجود، لأنه ليس يقتضي إلا تميزه عند الوجود وهذا، وإن كان إصلاحاً، فهو مطابقاً لطريقة اللغة، لأن الجوهر مدم هو الأصل.

قالوا: جوهر هذا الثوب جيد أو ردي أي أصله، فكانت (١) الجواهر أصولاً للأجسام. وهل مثل هذا صحيح في الأعراف أن تسمى أعرافاً وهي معدومة، لما لم يفد (٢) وجودها. وقد أصبح أن تكون هذه النقطة معربة، ثم لا يقدح في كونها لغة لهم، كما قالوا استبرق وسجبل وغيرهما.

وليس يصح أن يقال: إنه يفيد الوجود لأن حاله بكونه جوهرًا غير حاله بكونه موجوداً. فإذا لم يكن بين الصفتين تعلق، لم يمتنع إجراء هذا الوصف على ما ليس بجوهر. وبعد: فتلك الصفة إذا صححت ونهبت، لم يجر في قولنا جوهر أن يفيد ما يفيد الوجود معاً لأن الأصل في اللفظة الواحدة إطلاقها لمعنى واحد إذا أمكن ذلك، ولا يمتد إلى معنيين إلا إذا لم يمكن، كما يقال في التلقي والنفع لأنه لم يكن بد من إفادة معنيين لذلك، فلم يصح الاختصار على معنى واحد. وكما يصح أن يسمى جوهرًا وهو معدوم، يصح أن يسمى شيئاً، لأن حقيقة (٣) ما يصح أن يعلم ويحضر عنه، وهو وإن كان معدوماً فصححة العلم به قائمة.

(٢) : هـ : يفيد

(١) : ا : وكانت

(٢) : هـ : حقيقة

فلن زعم زاعم أن قولنا شيء ينصرف إلى الموجود، لم يستقم له ذلك لأنهم يقولون علمت شيئاً موجوداً، ولو كان كما يدعونه لاقتضى التكرار، كأنه يقول: علمت موجوداً موجوداً (١)، وليس إذا كان قولنا واضحاً بين في معنى واحداً يجب أن يجعل قائمة كل لفظتين واحدة.

وبعد: فقد يقول القائل: علمت شيئاً معدوماً ولو كان الأمر [١٦٩] كما قاله لتناقض ذلك كأنه يقول علمت موجوداً معدوماً. وهل ما ذكرناه صحيح قول الله تعالى: واقع على كل شيء قدير (٢) لأن المقدور من حقه أن يكون معدوماً. وقد قال تعالى: ولا تقولن لمعنى: إني فاعل ذلك فداً إلا أن يهله الله (٣) فأنبت شيئاً قبل الفعل والوجود. وكذلك قوله: وإنما قولنا شيء إذا أردناه: وإنما أمره إذا أراد شيئاً (٤) إن زلولة الساعة شيء عظيم (٥).

فأما قوله تعالى: وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئاً (٦) وإنما أراد لم يكن شيئاً مذكوراً، لأن الإنسان (٧) لا يصح أن يسمى شيئاً، ولهذا قال في موضع آخر (٨): لم يكن شيئاً مذكوراً (٩)، فأزال الابس.

وقول أهل اللغة لا شيء أم ينشأ به المعدوم، وإن لم يكن مجرد مفيداً، لأنه حرف وإسم، فلا بد فيه من حذف كأنهم أرادوا: لا شيء ينتفع به. إلا

(١) : هـ : موجوداً (٢) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة

(٣) الآية ٢٢ من سورة الكهف (٤) الآية ٨٢ من سورة يس

(٥) الآية الأولى من سورة الحج (٦) الآية ٩ من سورة مريم

(٧) في الأصل: الامتان (٨) : هـ : ثم

(٩) الآية الأولى من سورة الإنسان

أن بين تسميتهما له شيئاً فرقاً ، لأننا نقول هو جوهر نفسه ولا نقول هو (١) شيء لنفسه ، لأنه يجب أولاً ثبوت (٢) الصفة ، ثم تحمل النفس . وليس له بكونه شيئاً صفة وإنما الغرض ما قدرناه . وأولاً ذلك أوجب تماثل الأشياء لأنها أجمع قد استحققت صفة للنفس ، كما يجب تماثل الجواهر . وقد جرى في كلام الشيخ أبي علي أنه شيء لنفسه [ثم] رجع عنه وبقيت الإخشيدية على القول بذلك .

فصل

في أن الجوهر والعرض ليسا بشيء في العدم

وقد ذهب الشيخ أبو القاسم إلى أنه لا يسمى جوهرًا وعرضًا في العدم ، ويقال فيه شيء معلوم ومقدور ومنزه عن حتى نصفه بأنه مثبت ، ولا معنى به الوجود .

وربما شنع مشنع فقال : إن كان جوهرًا وعرضًا في العدم لم يصح وصف الله تعالى بأنه خالق الجوهر والاعراض ، وهذا يلبي عن قلة تحصيله ، لأن الخلق والإحداث هو الإيجاد . والله تعالى هو الذي حصل له صفة الوجود فكان هذا لها على الحقيقة ، ثم يلزم من قال بأنه شيء في العدم أن لا يكون الله تعالى (٣) فاعلاً لشيء ، وإذا كان معلوماً أن لا يكون خالقاً لشيء بما يعلوه .

فإن قال : لو كان جوهرًا [١٦ ب] في العدم لكان متعدياً . قيل له : ولم يجب ذلك وله بكل واحد (٤) من هذين صفة مخالفة للآخرى ، وإحداهما مشروطة بالوجود دون صاحبها .

(٢) : ١ : إنه

(١) : ٥ : ثبت

(٤) : ١ : واحدة

(٢) : ٥ : تعالى

فإن قال : فكونه جوهرًا وكونه موجودًا سواء ، فإذا أُلْبِسَ جوهرًا في العدم فقد أُلْبِسَ موجوداً في العدم . قيل له (١) : إن صفة الجنس غير صفة الوجود بما قد مضى تفصيله .

فصل

في ثبوت التحيز للجوهر في الوجود

وأما التحيز فثبوته للجوهر هو (٢) في حال وجوده ، وإن كان مقتضى منه صفة الذات ، لكن الشرط فيه لوجود . ولنا تجوز وجوده غير متحيز ثم يتحيز على ما يقوله أصحاب البيول . وإنما منعنا من ثبوت هذه الصفة في العدم لأنها لو ثبتت (٣) لوجب أن نرى الجواهر المدعومة لحصولها على الصفة التي يتناولها الإدراك ، فإنها لا تدرك لتحيزها . وهذا أسد من أن يقال : كان يجب احتمال العرض وهو معدوم . لأن لقائل أن يقول : إن هذا الحكم فيه مشروط بالوجود وفيما ذكرنا لا يمكن ذلك فيه لأن الوجود لا تأثير له في الإدراك لا فيما (٤) يرجع إلى المدرك لأنه لا يدرك لكونه موجوداً . ولهذا يمتنع ادراك كثير من الموجودات كالحياة والقدرة وما جرى مجراها . ولا فيما يرجع إلى المدرك وحاشته ، وما هو من تمامها .

فإذا كان الجوهر عند الخصم قد حصل على الصفة التي يدرك عليها ، فاشتراطه بالوجود لا معنى له . ولا يمكن أن يرتكب رؤية المعدوم لأنه كان يجب فينا أن نراه لحصول الغرائط وتكاملها ، وكان لا يختص الإدراك ، لو صح في المعدوم ، بحاسة دون أخرى . فكنا ندرك الصوت وتدرك الجواهر لها أيضاً ، لأن الطريقتين لا يختلفان .

(١) : ١ : له (٢) : ١ : هو (٣) : ١ : ثبت

(٤) : ٥ : لا فيما يرجع إلى المدرك . . . والقدرة وما جرى مجراها .

ولا يمكن أن يقال : أنا أدرك ، لكنه يحصل فيما ليس ، لأنه ليس بينه وبين غيره تعلق يقتضى اليبس على ما نقره في المجاورة والحلول . ولا يصح أن يقال : هو على الصفة التي يدرك عليها ولكن اتصال الشعاع شرط وهو مفقود عند عدمه ؛ لأن اتصال الشعاع بالمرئي ليس من شرط صحة الرؤية على ما يختاره شيخنا أبو هاشم .

وبعد : فلو كان متحيزاً — وهو معلوم — [١٧ أ] لشغل المكان ، لأن ذلك حكم هذه الصفة . وحكم الصفة ، الذي هو حقيقتها ، لا يتفصل عنها ، كما نقوه في القادر وصحة الفعل . وهذا يقتضى حلول المعاني فيه .

ولا يصح في المعلوم أن يحل ولا أن يكون محلاً ، لأنه كان يفتى بموت التضاد في العدم وأن لا يصح عدم الضدين ، كما لا يصح وجوههما ، ولأن المقول من الحلول وجوده بحيث الغير ، وذلك الغير متحيز ، وهذا لا يصح في المعلوم . وكان لا يمتنع أن يقدر أحدهما بقدرة معدومة محل فيقدر على ما لا يتقاضي ، لأنه إذا حل المعلوم لمحلوه في الوجود (١) أظهر .

وبعد : فكان يصح — وهو متحيز في العدم — أن يلاق في تلك الحال حداً من إحدى جهاته ، وكان — إذا وجد — لا يصح ملاقاته لئلا أمثاله على كل واحدة واحدة لانشغاله (٢) إحدى جهاته بمحور معدوم . وقد عرفنا أنه لا شيء من الجواهر الموجودة إلا وما قلناه صحيح فيه . بل كان يجب — وهو متحيز — أن يغفل الجهة ، فكان يتعدى على أقدر القادرين منا الانتقال إلى بعض الجهات لأن فيها جواهر معدومة ، ومن حقها أن يمتنع بتحيزها كما ثبت ذلك عند الوجود . فإذا استحال المنع فيها استحالة بموت المؤثر فيه لأن ما أحال المعلول أحال حصول مثله على الوجه الذي يوجب الحكم .

(١) هـ : الوجود

(٢) في الأصل : لاشتغال

بين ذلك أن حكم الصفة لا يتفصل عنها ، ويجرى مجرى تعلول العلة مع العلة . فإذا امتنع الحكم عرفنا امتناع الصفة الموجبة له ، فلا يصح وقوفه على شرط كما لا يصح مثله في العلة . ولولا ذلك لصح كونه كائناً في العدم ، ويشتط ظهور حكمه بالوجود .

فقد صح إذاً أن التحيز يختص بحال الوجود .

فصل

[في تأثير الوجود في التحيز]

إعلم أن تأثير الوجود في هذه الصفة ، هو تأثير الشروط . والمؤثر في الحقيقة ما حله في ذاته ، لكنه لا يؤثر إلا بهذا الشرط ، وليس يتقل شرط سواء ، فيجب — متى وجد — [١٧ ب] أن يحصل متحيزاً لحصول المقتضى والشرط جميعاً . وإما جعلنا استحقاقه هذه الصفة للوجه الذي ذكرناه ، لأننا لو جعلنا الوجه في استحقاقها مجرد الذات وجب ثبوتها في العدم ، وقد بينا أنها لا تثبت إلا عند الوجود .

ولا يصح أن نحمل الوجود مؤثراً ، وإلا لزم أن تدرك الموجودات أجمع في التحيز . وكذلك الحدوث إن أريد به الوجود نفسه ، فإن أريد به حال الحدوث ، لزم أن لا يتحيز في حال بقاءه ، كما لا نصفه قبيحاً حسناً في حال البقاء .

فأما المعلوم فقد بينا إحالته لهذه الصفة . وأما الحدوث على وجه الإشارة إلى ما لا يتقل ، وبهذا يفارق وجود الحسن والقبح لأنها معقولة . وأما عدم معنى ، فلو أثر في تحيزه ، لزم تحيزه أبداً .

هنا والعدم مقطوع الاختصاص والإيجاب على ما بينه في موضعه . ثم إن

كان لعدده يقتضى تحيزه ، لزم إذا وجد ذلك المعنى أن يزول تحيزه ، ولا معنى
يعقل هذا سبيله .

ولا يصح أن يكون متحيزا لوجود معنى ، لأنه : إما أن يوجد فيه أو في
غيره أو لا في محل . فإذا وجد في غيره لم يختص به ، بل اختصاصه هو بما
وجد فيه . فإذا وجد لا في محل ، لم يصح لأن هناك وجبة في الاختصاص
أبلغ منه وهو الحلول فيه . ولا يصح أن يوجد فيه فيتحيز به ، لأن وجوده فيه
يقتضى تحيزه أولا انتصح عليه طريقة الحلول ، فكيف يقف تحيزه عليه ؟ وهذا
يوجب أن لا يثبت واحد من الأمرين .

وبعد : فلو كان الجوهر متحيزا لمعنى ، لزم في جميع صفات الاجناس مثله
حتى أثبت سواداً (١) لمعنى يوجد لا في محل . ولزم من ذلك ، لو وجد المعنيان ،
أن يصير جوهرأ سواداً (٢) وذلك باطل .

وبعد : فذلك المعنى لا بد من اختصاصه بصفة لاجلها يوجب كون الجوهر
متحيزاً [١٨] ، وبها يخالف مخالفة ويوافق موافقة ، كما ثبت هذا الحكم في
الجوهر . فلما جاز أن يكون تحيز الجوهر مستحقاً لمعنى - مع أن سبيله وقوع
الخلاف والوفاق به - جاز في ذلك المعنى أن يستحق صفة معنى آخر ثم ينصل
بما لا يتأخر .

وبعد : فغير محتج أن توجد أمثال لذلك للمعنى ، لأنه لا مانع يمنع منه ،
ولو وجدت لا تقتضى كون الجوهر الواحد بمنزلة الجبل العظيم . ولا يمكن المنع
من صحة وجود أمثال ذلك للمعنى ، كما يمنع من وجود مثل للقدرة ، لأن صفة
التحيز في الجوهر غير مخالفة وصفة التقادر في القدرات مختلفة ، فلهذا صح ما
رتبنا عليه الدليل .

(١) : سواداً .

(٢) : صفة .

٨٠

وإن شئت استدلت بدلالة يدل على أن التحيز في الجوهر يقتضى صفة الذات
فتكون دلالة في أصل المسألة ، وتختص هذا الموضع وهو أن تحيزه لا يصح كونه
مستحقاً لاجل معنى ، ولهي أن تقول : قد صح في الجوهر أنه يختص في حال
عدمه بصفة ، وأنها لا تظهر بالتحيز ، فيجب كونه مقتضى عن الصفة الذاتية وإلا لم
تصر (١) طريقاً إليها . ومع أنها مستحقة لما عليه في ذاته ، حال أن تستحق لمعنى
لأن فيه ضرباً من التناقض . فإنه إذا كان مستحقاً لما عليه في ذاته وجب حصوله
لا محالة . وإذا كان مستحقاً لمعنى ، جاز حصوله وجاز لا يحصل ، وذلك متناقض .
وليس لأحد أن يقول : ملا كان كونه جوهرأ أيضاً يقتضى عن صفة أخرى
كما قلتم في كونه متحيزاً . وذلك لأن تلك الصفة يكون ثباتها على ثبات الجوهر ،
فلا تكون إحداها بالتأثير في الأخرى أولى من خلافة وكونه متحيزاً مع كونه
جوهرأ بخلاف ذلك ، فسلح فيه هذه الطريقة .

وأكثر ما ذكرنا من الوجوه المقدمة يمكن أن يطل به أن كونه جوهرأ لمعنى
كما نطأ به أن تحيزه لمعنى .

فصل

في أن صفات الاجناس لا تحصل بالفاعل

والذى يهود وقوع الاشياء فيه [من الأقسام ١٨ ب] أن يجهل تحيزه
الفاعل ، وهذا أصل الكلام في أن صفات الاجناس أجمع لا تصح أن تحصل (٢)
بالفاعل وهو موضع الخلاف بيننا وبين مخالفتنا .

والطريقة التي نوردناها شاملة لكل ، ولكن الوجه الذي نستدل عليه (١)
ينحطب بحسب ما يفرض الكلام فيه .

(١) : نصير

(٢) : تجعل

(٣) : عليه تستدل .

والأصل في ذلك أن نقول : لو كان تحيزه بالقاعل ، لصح منه أن يوجد ولا يجعله متحيزاً ، وأن يجعله سواداً (١) بدلا من تحيزه ، وأن يجمع بينهما فيجعله جوهرًا سواداً (٢) . ثم لو قدر طريقاً على ، لوجب أن يبق من حيث هو متحيز ، ويتفق من حيث هو سواء ، فيقتضي أن يكون موجوداً معدوماً . وإنما قلنا كان يصح لإجماده ولا يجعله متحيزاً ، لأننا قد بينا أن التحيز صفة منفصلة عن صفة الوجود .

والوجه الذي يحصل عليه الفعل بفاعله ، يصح منه أن يجعله عليه ، كما يصح منه أن يوجد أصلاً وأن لا يوجد . ولهذا صح أن يوجد الكلام فيجعله خبراً ، ويصح أن يوجد (٣) ولا يجعله كذلك . وحقيقة القاعل تقتضي ما ذكرناه . وهذا يبطل قول من يقول : فكيف لا يصح منه أن يوجد فلا يجعله فعلاً ، فكذلك ما قلتم ، لأن كونه فعلاً وموجوداً من جهة القاعل سواء . فكأنه يقول : يوجد ولا (٤) يوجد ، والتحيز صفة زائدة على الوجود ، فهو مشبه لكون الكلام أمراً وخبراً . وإنما قلنا : كان يصح أن يجعله سواداً (٥) بدلا من كونه متحيزاً لأن الصفات كلها عند الخصم مستحقة بالقاعل .

وليس ثبت صفة تستحقها الذات لنفسها ، فيقال أن خلافه لا يصح فلا بد من تحيز ما قلناه . وإنما أوجبت صحة جمعه بينهما لأنه ليس بين هاتين الصفتين تناف ولا ما يجرى مجراه وإنما يمتنع كون الشيء على [١٩] حالين أو حكمتين لتفاديهما بأفسيهما أو بواسطة . فلما لم يصح في الصيغة الواحدة أن تكون أمرانياً أو أمرانياً تهديداً لاستخدامها إلى (٦) أمرين متدين . ولم يمكن (٧) في الشيء الواحد

- | | |
|-----------------------|--------------|
| (١) ، (٢) : سودا | (٣) : وأن لا |
| (٤) : وأن لا | (٥) : سودا |
| (٦) مكرره في النسخة . | (٧) : يكن |

أن يكون حسناً قبيحاً لأن فيه ما هو أكيد من التناق . لأن التبعيض لا يصح لوجه واحد من وجهين لثبوتية من ذلك الوجه .

وعلى هذه الجملة لما صح في صيغة الأمر أن يراد بها غير الحكم من الخلق ، ولم يكن بين الإرادتين تناف ، جاز أن يراد بها على ما اختاره في العبارة الواحدة وتناولها الشئيين مختلفين ولا يمكن أن ثبت بين حكمي هاتين الصفتين تناف لأن أحكام (١) كل واحدة من الصفتين تصح مع أحكام الأخرى من الإدراك ومثاله ما يتخالف ومضاده ما يتضاد .

فإن قال : إن كونه متحيزاً يصح وجوده البياض فيه ، وكونه سواداً يجعله ظم يصح اجتماعهما . قيل له : إن تحيزه إنما يصح وجود البياض إذا لم يكن مع تحيزه سواداً فإن حصل كذلك لم يثبت التصحيح الذي إدعاه ، وهو بمنزلة أن يقال : كون الشيء حياً يصح كونه مشتوباً ونافراً وجاهلاً ، لأنه إنما يصح هذه الصفات بشرط أن لا يجب كونه عالماً ، وبشرط جواز الزيادة والنقصان على الشيء فلما لم يثبت بين كونه حياً وبين كونه مشتوباً وما شاكله تناف .

وكذلك الجواب إذا قال : من حق السواد أن يحمل ومن حق التحيز استحالة الحمول عليه ، لأنه إنما يصح حلول السواد إذا لم يكن مع كونه سواداً (٢) متحيزاً فإنه ثبت تحيزه استحالة أن يحمل .

فإن قال : إجمال التناق بين حكمي هاتين الصفتين ما أثبت إليه الدلالة من وجوب كونه موجوداً معدوماً . قيل له : التناق يجب أن يثبت بين الشيئين الأمر هو موجود في الحال لا أن يجعل (٣) معقلاً بامر هو منتظر .

- | | |
|---------------------------|--------------|
| (١) : لأن أحكام ، مكررة . | (٢) : سودا . |
| (٣) : — يحمل | |

وقد حكى عن أبي إسحق النخعي أنه قال : إذا كان ضدكم أن الذات الواحدة لا يصح أن تحصل سواداً ^(١) متجزئاً لكون [١٩ ب] هاتين الصفتين مستحقين للذات ، وكذلك لا يصح اجتماعهما في الشيء الواحد ، وإن استحقا بالفاعل ، لأن ما كان من حكم الصفة لا يتغير في الوجه الذي يستحق لأجله .

يبين هذا أن كون العالم عالماً على وجه واحد بالقرى لما استحال مجامع لكونه جاملاً بذلك ^(٢) الشيء على وجه واحد ، استحال في كل العالمين ^(٣) حتى لا يفرق الحال بين العالم للذات وبين ^(٤) العالم لمعنى ، وهذا بعيد لأنه يصح لنا أن نحكم باستحالة اجتماع هاتين الصفتين للذات الواحدة لقولنا بأن الاختيار لا تدخل له في هذه الصفات لكونها مستحقة لذواتها ^(٥) واجتماعها .

وكان هذا أن هذه الأجناس لابد من مخالفة بعضها لبعض ، وأن صفة الواحد منها محال أن يستحقها إلا ما هو من جنسه . فتم لنا ما لا يتم لمن يعاقب هذه الصفات بالفاعل ويجعلها موقوفة على إختياره ، فالكلام لازم له .

وإذا صححت هذه الجملة لازم ما قلناه من كونه موجوداً معطوياً لوطراً للبيض عليه . ولا يمكنه أن يقول : أن البيض لا يوجد إلا على صفة تضاد السواد ، وعلى صفة تضاد التحجير ، فتوجب إعتقاده ^(٦) من الوجهين ، لأن القادر غير ملجأ إلى ^(٧) أن يجعله على الصفتين معاً ، ولو جعله على أحدهما ^(٨) لكان الذي قلناه صحيحاً .

(١) : يجعل سواداً

(٢) : المعلنين

(٣) : لتوحيها

(٤) : على

(٥) : في الأصل : أحدهما

ولا يتجيه من هذا الإلزام أن يقول : فالوجود صفة واحدة ، لأنه لا إلزام ، فيجب أن تكون ثابتة متبينة . ولا يصح أن يجعل زوال تحجيره على منيل التبع لزوال وجوده من حيث إحتياج إليه ، فيزول أزوال ما يفقر إليه لأن تحجيره ليس يفقر إلى كونه سواداً ^(١) لصفة وجود التحجير غير أسود ^(٢) فيحصل أن هاتين صفة تقتضي زوال السواد ، وأخرى توجب دوام التحجير ، فيجب أن يبقى من حيث التحجير وينق من حيث السواد .

فهذه طريقة الدلالة في ذلك . وإن شئت بنيت الدلالة على ما تقسيم من الأصول ، ثم قلت ^(٣) كان يلزم صحة أن يحصل السواد كونا ، ونحن قادمون على أن نكون ، فتجب قدرتنا على [٢٠ ا] السواد حتى يصح منا أن نجعل الكون سواداً ^(٤) ، لأن من قدر على جعل الذات على صفة ، قدر على أن يجعلها على كل صفة تكون عليها بالفاعل ^(٥) كحروف الحبر .

ولك أن تقول : كان يلزم في الكون أن يصح أن نجعله كونا ^(٦) تأليفاً ، وفي الإرادة أن نجعلها إرادة اعتقاداً ، فمن حيث هو كون يكتفى فيه بالمثل الواحد ، ومن حيث هو تأليف يفقر إلى معطين ، ومن حيث كانت إرادة تفقر إلى الاعتقاد ومن حيث كان اعتقاداً يستلزم عن اعتقاد آخر .

وطريقة أخرى وهو أن تقول : لو كانت هذه الصفات بالفاعل ، لوجب أن تكون لصفة من صفاته قبيها تأمير ، وصفات الفاعل للضرورة هو كونه قادراً

(١) : سواداً

(٢) : قلم

(٣) : بالفاعلين

(٤) : سواداً

(٥) : كونا

وعالمنا (١) ومريداً وكارها ومتفكراً. فأما كونه قادراً فلا يتعدى طريقة الأحداث [وأما] كونه عالماً فيؤثر في ترتيب الفعل. ولو كانت هذه الأجناس تنقف على كونه عالماً، لم يكن ليصح منه إيجاد الأفعال وهو قائم أو ساه. وبهذا يبطل أن يؤثر فيها كونه مريداً أو كارهاً أو ناظراً. ولو كان لكونه ناظراً في ذلك تأخير، لاستحال في القديم تعالى إيجاد الأجناس، لاستحالة الصفة المؤثرة عليه.

طريقة أخرى وهو أنا قد دللنا على أن التعبير مقتضى صفة الذات، لأن الجوهر يختص في حال عدمه بصفة والطريق إليها هو التعبير. فلا بد من كونها مقتضاة عنها لتعريف طريقاً إليها. والصفة إذا كانت مقتضاة عن أخرى، لم يصح كونها بالفاعل، لأن في ذلك ضرباً من التناقض.

فأما الدليل الذي يذكره الشيخ أبو علي من أنه كان يصح أن يجعله سواداً (٢) بياضاً، فكان يرى الجسم على حالتين الصفتين (٣). ولا يصح أن يكون المانع التضاد، لأن الشيء لا يضاد نفسه، فقد اعترضه الشيخ، أبو هاشم بأن قال: كما لا يصح اجتماع الصفتين، فلا يصح أيضاً حصول الذات على صفتين متضدين، لأن ما يكون بالفاعل يتبع ما يوضع دون ما يستحيل، فإنه [٢٠ ب] لا يكون بالفاعل وما يستحيل يجب أن يطلب وجها لاستحالة، فيجب أن يعتمد ما قدمناه.

ورأيت، فيما جمعه قاضي القضاء في تعليق البنداديات، أن الشيخ با جده قال: قد ذكر الشيخ أبو علي هذه الدلالة في النقض على ابن الراوندي مستدلاً بها على أن السواد لا يجوز كونه سواداً (٤) لعله، وإلا كان يصح أن يجتمع

للعينان، فيكون سواداً بياضاً. ثم اعترضه الشيخ أبو عبد الله بثل ما تقدم لأن تضاد الموجب يفيء عن تضاد الموجب. وكذا ذكر هذه الحكاية في المتن وقال بعض شيوخنا (٥). يمكن تصحيح ذلك بأن يقال: فكان يجوز من الفاعل أن لا يجعل أحدهما منافياً للآخر، كما يصح أن نجتمع بينهما. لأن على مذهب المخالف تكون المناقاة تابعة لجعل الجاهل. فإذا صح هذا لاستقام كلام الشيخ أبو علي رحمه الله.

وهذا أيضاً لا يعتمد لأنه لا يجب في حكم الصفة أن تكون بالفاعل، وإن كانت نفسها بالفاعل. يبين ذلك أن كونه أمراً يحصل بالفاعل، فإذا تناول الصحيح لم يتعلق بالفاعل فيه. والذي يمكن تصوره هذه الطريقة به، ما قاله قاضي القضاء.

وكذا أشار الشيخ أبو عبد الله إليه على ما حكاه عنه هو في تعليق البنداديات وفي المتن فقال: لو كان سواداً بالفاعل، لكان الذي يدخله في كونه سواداً ليس إلا أنه أحدهم وفعله فقط، لأنه لا يمكن أن يكون سواداً لأنه فعله سواداً (٦) من حيث يكون تعليلاً للشيء بنفسه وبما (٧) يدخل العلة تحت. فإذا كان المؤثر في كونه سواداً (٨) ما ذكرنا، وكذلك في كونه بياضاً ليس إلا إحداهما له (٩) له وفعله إياه، فيجب متى أحدهم أن يكون على الصفتين جميعاً لحصول المؤثر فيهما.

فإن قال قائل: فالجواب عندكم خبر بالفاعل، وكذلك الأمر، ثم لا يلزم إذا أوجده أن يكون خبراً أمراً. وكذلك ما نقله. قيل له: إنما لا يجعل المؤثر في

(١) : الشيخ

(٢) : سودا

(٣) : سودا

(٤) : وما

(٥) : له

(١) : سودا

(٢) : سودا

(١) : - و

(٢) : الهيئتين

كونه خيرا [١] فله فقط ، ولا في كونه أمرا ، وإنما نقول بهذا كذا لآراء
الأنصار [٢] وأراد المأمور ، فلا يمكن الخصم أن يحصل للتوثر في صفات
الاجناس كون المرید مریدا ، ولا كان لا يقع شيء من الاجناس في حال السهو
والنوم . ومن هذه الجهة قربت هذه الطريقة بما قدما ذكرها من أنه لا بد من أن
يكون لبعض صفات الفاعل تأثير فيه .

فصل

في كيفية وجود الجواهر

أعلم أن الذي أتى علينا أن نتكلم فيه من وجود استحقاق صفات الجواهر
كونه كائنا ، واستحقاقه [ب] (١) معنى ، وهذا إنما تذكره في باب الأكران .
والذي تذكره الآن هو كيفية وجوده ، فإنها عندنا بطريقة الحدوث .

والأصل فيها يدل على حدث (٢) الجواهر والايسام استحالته إنفكاكها من
حوادث هي الأكران ، ومالم ينفك من حدث ، ولم يتقدمه ، فهو محدث مثله
ومضى ذلك على ثبوت الأكران وحدوثها ، وهذا موضعه (٣) عند الكلام في
الأكران .

فإذا صح أن ما هنا معنى ، حدثا ، فالذي به تعلم استحالة خلو الجسم منه ،
أنا قد بينا أنه لا يوجد إلا وهو متعين ولا بد في (٤) المتعين من أن يكون في (٥)
ة ، ولا يكون كذلك إلا يكون .

يبين هذا ما تعلمه من أن الاجسام لا تخرج عن (٦) الاجتماع والافتراق ،

(٢) : حدث

(٤) : من

(٦) : من

(١) مطبوعة في النسخة

(٣) في الأصل موضع

(٥) : في

والحركة والكون ، ولا تنقل إلا كذلك . ولا شيء (١) يوجب فيها هذا الحكم
إلا تحيزها ، فيجب — من حيث موجودة متعينة — أن يقترن بها هذا
الحكم . ولو جاز خلوها من هذه المعاني في حال ، لجوزناه الآن بأن تبقى على
حالتها في الخلو إحترازاً من القون الذي وإن صح خلوه منه من قبل فلا يصح بعد
وجوده فيه أن يخلو منه ومن عنده وحال الجسم في سائر الاوقات هذه الحالة ،
وإن كان لا يسمى ما يحصل فيه حال حدوثه حركة أو سكوتا إلا أنه لا يخلو
من معانها .

وإنما شبهنا حال الجسم فيها قبل بئال الآن ، لأن الاحكام الواجبة والمستحيلة
والجائزة لا يتغير الحال فيها بالازمان والامكنة . ولا يقبل ما ذكرناه [٢] ب
وجوب عدم الجواهر فيما لم يزل وصحته أن توجد من بعد وأن تقدم ، لأنه
إنما وجب عدمه لم يزل لاستحالة وجوده ، إذ لو صح وجوده لآدى الى انقلاب
جنسه ، وليس هكذا من بد ، فلم يستمر الحال في الوقتين . وليس كذلك حال
الجسم في هذه الصفات لأن مقتضى لها أجمع في الحالين واحد . فهذه الطريقة
نعرف (٣) امتناع خلو الجسم من هذه المعاني

وقد ذكر عن أبي الهذيل رحمه الله في ذلك طريقة أخرى وهي : أنه لو خلا
الجسم من الاجتماع والافتراق ، ثم وجد فيه ، لكان : إما أن يقال بأن
الاجتماع فيه كان هو السابق أو الإفتراق : فإن سبق الاجتماع إليه ، لجمع
ما ليس بمفروق محال : وإن كان السابق هو الافتراق فنفرق ما ليس بجمع
محال ، فيجب إذن أن تحكم باستحالة خلوه منهما

وحكى عن الشيخ أبي علي رحمه الله طريقتان غير ما تقدم إحداهما لو جاز

(١) : تعلم

(٢) : فلا شيء

خلوه منه فيما مضى ، لجاز أن نخليه الآن من الاجتماع والاتراق ، ولما صارت حاله في جواز إخلالاتنا إياه منهما ، كجواز خروجه من إحدى الصفتين إلى الأخرى ، إلا أن ذلك ممتنع من حيث لا يصح من أحدنا إزالة الاجتماع إلا بعد هو الاتراق ، فيقول قائل . إن بعد وجودها فيه لا يصح خروجه من أحدهما إلا إلى الآخر كما يقولونه في الألوان . وإن كان في الأول يصح خلوه من الأمرين . وثانيهما أنه لو جاز خلوه من هذه المعاني لجاز اجتماعها فيه ، فلما امتنع اجتماعها (١) امتنع خلوها (٢)

وهذا أيضا ممتنع لأن حالة الخلو (٣) لا ترد إلى حالة الاجتماع من حيث أن التضاد يمنع من الاجتماع ، وهذا لا يوجد في الخلو (٤) ، فإن التضاد فيه مرفوع ، فالصحيح ما قدمناه .

فلذا ثبت استحالة خلوه من هذه المعاني المحددة وصح امتناع تقدمه في الوجود لها ، فيجب أن يكون حادثا مثلها ، لأنه قد صار حظه في الوجود ، كحظه هذه المعاني [٢٢] التي لا يجوز وجوده من دونها ، ولأنه لو كان قديما لوجب تقدمه على هذه الحوادث بما (٥) لو كانت هناك أوقات لمكانت غير منحصرة ، لأنه لو تقدم بأوقات منحصرة أمكنت الإشارة إلى أول لوجوده فيلحق بالمحدثات فإذا كان هذا من حكم القديم . وقد علم أنه لا يسبقها في الوجود حال كونه قديما ، وبطلان قدمه ثبت حدوثه .

محل

في أن ما لم يخل من الحدث فهو محدث

أن قال قائل : ما جال العلم (١) بأن ما لم يخل من الحدث فهو (٢) محدث ، فإن جملتهم ضروريا فلا وجه لعمده من (٣) جملة الدهاوي والأمور المعروفة إكتسابا وإن جملتهم من باب الإكتساب ، فيجب صحة أن يتقدم للمرء العلم بالاصول الثلاثة ثم لا يعرف حدوث الجسم . قيل له : أما العلم بأن الجوهر متى لم يتقدم محدثا بعينه ، فيجب أن يكون محدثا فهو ضروري ، لمكتنا (٤) إنما اتد هذا الباب من جملة الدهاوي ، لأننا نريد إثباته محدثا من حيث لم يتقدم محدثا موصوفا غير معين . وفي الموصوفات من الاشتباه باليس في المعين ، ولهذا صح من بعضهم أن يستند حوادث غير متناهية ، فلا يعرف حدوث الجسم ، وإن اعتقده غير خال من الحوادث فيجب (٥) إذن أن يعرف حدوثه بعلم مكسب .

وطريقة إكتسابه أن يفعل علما ثالثا عندما يعرف استحالة خلو الجسم (٦) من الحوادث ، فيصير ما تقدم من المعلوم داعيا لنا (٧) إلى فعل هذا الثالث على ما نقوله في العلم ببيع الظلم للمعين ، ويخلص الداعي فلا يمانه صارف ، فلماذا يقع لا محالة .

(١) : الحسم

(٢) : هو

(٣) : في

(٤) : من هنا تبدأ النسخة (واو قد أشرنا إلى ذلك من قبل .

(٥) : (١) : خلوه

(٥) : فوجب

(٧) : و - لنا

(٢) : خلوها

(١) : اجتماعها

(٤) : الخلق

(٣) : الخلق

(٥) : كذا

فصل

في دلالة حدوث الجسم

والذي يدل في التحقيق من هذه الحوادث على حدوث الجسم هو (١) الحادث الأول الذي لا يصح إلا من جهة الله سبحانه (٢)، لأن استحالة تقدمه له في الوجود هو الذي يقتضي أن حكم الجرم حكمه. فأما الحوادث الأخرى، فقد تقدمها الجسم، فهذا لا يدل على حدوثه [٢٢ ب]. إلا أنه لما تضرعت (٣) الإشارة إلى ذلك الحادث بعينه، راعينا في الفلانة استحالة خلوه من الحوادث وامتناع تقدمه عليها ليدخل ذلك فيه، وبهذا يطال قول من قال: فإذا لم ينفك من حادث في المجال ولم يقتض (٤) حدوثه في الوقت، فكذا لا ينفك من الحوادث أصلاً ولم يدل على حدوثه، لأنه إنما لم يدل على حدوثه في الوقت لأن تقدمه له حاصل، فإذا صور الكلام على ما ذكرناه لم يثبت تقدم الجرم (٥) على الحادث الأول.

فصل

في إثبات أول للحوادث

أعلم أن من تمام الكلام في حدوث الأجسام أن نتكلم في أنه لا يصح حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول، لأنه إذا لم يعمل لهذه الحوادث أول لم تثبت حدوث الجسم بامتناع خلوه منها (١)، وهذا هو الذي يعتمد أكثر الفلاسفة، لأنهم لم يجعلوا لحركات الفلك أولاً، وهو شبهة ابن الراوندي، ويدعم أنه إذا

يجز حدوث حادث بعد حادث لا إلى آخر حتى لا يشار إلى حال إلا ويصيح من أنه أن يفعل غير ما فعله، فكذا لا يجوز حدوث شيء قبل شيء لا إلى أول، لأن الطريقة فيها سواء. ومن هذا الموضع وقع للشيخ أبي الهذيل القول بتأخر حركات أهل الجنة وأنهم ينتهون إلى سكوت دائم يلتذون به. فنع من حدوث حادث لا إلى آخر حتى لا يلزمه القول بحدوث حادث قبل حادث لا إلى أول. وهذا مذهب قد ترجع عنه ولم يبق على القول به إلا يحيى بن بشر الإرجاني.

والأصل في هذا الباب أن الحادث لا بد له من محدث، ولا بد من تقدم كونه قادراً على حدوثه لما ثبت من وجوب تقدم الاستطاعة. وإذا وجب ذلك، لم يكن بد من إثبات أول للحوادث لأنه لو لم يكن لها أول، لم يكن يلزم وجوب تقدم غيرها عليها، فإذا ثبت الكلام على هذه الأصول، صبح ما نريد، وقد حكى [١٢٣] قاض القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنه كان يرى (٢) أن (٣) الاعتماد في إبطال هذه المقالة (٤) هو على هذا الوجه. والمذكور في الشرح وغيره وجوه. فمن ذلك أنه إذا ثبت أن (٥) لتلك واحد من هذه الحوادث أولاً (٦)، فلا يصح نفى هذه الصفة من الجميع. ومن قال بلبوت ذلك للأحاد ثم قناه عن الجملة، فقد ناقض. كما أن من أثبت أن (٧) كل واحد من اليهود كافر لم يصح له سلب هذه الصفة عن جملةهم وكذلك الحال فيما يجري هذا المجرى. وليس يلزم على ذلك ما نقوله في التجوير على ما نقوله في جواز الخطأ على كل واحد من الأمة وارتقاه من جملةهم، لأن التجوير يفارق الإثبات.

- | | |
|----------------------|-----------------|
| (١) هـ: برا الاعتماد | (٢) هـ: — أن |
| (٢) هـ: هنا المقال | (٣) هـ: — أن |
| (٥) هـ: و: أول | (٦) هـ: و: — أن |

- | | |
|---------------|-----------------|
| (١) هـ: — هو | (٢) هـ: عز وجل |
| (٣) هـ: تعددت | (٤) هـ: لم يقتض |
| (٥) هـ: الجرم | (٦) هـ: عنها |

والقول (١) وقد (٢) أثبتوا لكل واحد أولا يلزمهم مثل ذلك في الجملة ونحن لم نقطع بكون كل واحد من الأمة عطفًا حتى يكون غفينا الخطأ من جامعهم نقضا . وبين هذا أن القائل لو قال : يجوز في الجسم أن يكون متحركا . ويجوز أن يكون ساكنا ، لم يلزمه أن يحصل (٣) متحركا ساكنا ولو قال : يجب أن يكون متحركا ويجب أن يكون (٤) ساكنا ، لزمه أن يثبت على الصفتين جميعا .

ولا يمكن أن يقال : إنما يتناقض وصفنا لشيء الواحد بأنه محدث وأنه لا أول له ، فأما الأشياء الكثيرة فلا يمنع ذلك فيها لأنه إنما يتناقض (٥) هذان الوصفان ، لا لأنه واحد ، فإن الاثنين والثلاثة يشتركون في ذلك ، ولكن تناقضه (٦) لأنه محدث . فإذا اشترك الجميع في ذلك ، فالكلام الذي الزمانم لازم .

فأما القول بأن الموجودات التي قدر القادر عليها متناهية ، والقول بأن ما يقدر القادر عليه لا ينفد ، فهذه متناقضتان لأن الفرض بأنها لا تنتهى : أن القادر لا ينتهي حاله إلى حد إلا ونصح منه الزيادة . والفرض بأنها متناهية : أن الوجود قد عجزا وشملها ، فليس في ذلك [٢٣ ب] ثبوت (٧) صفة للأحاد وسلبها عن الجملة ، أو ثبوت صفة للجملة وسلبها عن الأحاد (٨) وعلى أن ذلك ليس بصفة

ترجع إلى الأحاد ، بل إنما توصف بذلك الجملة ، كما أن قولنا عشرة توصف به الجملة . فكل واحد (٩) منها ليس بعشرة . وإنما أنكرنا ذلك في الصفة التي تثبت للأحاد كيف يصح فيها من الجملة (١٠) كما قالوا : أن لكل واحد أول ولا أول للجميع .

وأحد ما يفيل به قولهم : أن ذلك يقتض القول بأن الجسم كان متحركا فيما (١١) لم يزل ، حتى يمكنهم أن يقولوا : وجدت فيه حركة قبل حركة لا إلى أول . وإنما قلنا هذا ، لأن حقيقة المتحرك هي (١٢) الكائن في مكان طيب كونه في مكان آخر . وليس قبل ما لم يزل حالة كان الجسم فيها كائنا في جهة ثم انتقل عنها ، فكيف يصح القول بوجود حركات لا أول لها (١٣) .

وأبضا فإن هذا يوجب طيب (١٤) أن في هذه الحوادث ما هو قديم : لأنها لو تصورناها باقية لكان لابد من أن يكون فيها ما يكون وجوده كوجود الجسم وإلا عجز عن المعاني . فإذا كان الجسم هدم قديما ، فكذلك هذا المعنى . فإذا كان جازما يقتض هذا الوجه فنقضها كان (١٥) يقتضيه أيضا ، لأن مقتضى الشيء لا يخرج من أن يكون كان قديما وإنما نعلم استحالة العدم (١٦) عليه بوجه

- (١) ١ : ٨ : وكل بعض
(٢) ١ : ٨ : كما قالوا أن لكل واحد أولا ولا أول للجملة . من ١٥ ب
(٣) ١ : ٨ : — فيما
(٤) ١ : ٨ : — هو
(٥) ١ : ٨ : لا إلى أول
(٦) ١ : ٨ : — كان
(٧) ١ : ٨ : علم استحالة ذلك

- (١) ١ : ٨ : فالقول
(٢) ١ : ٨ : في الأصل : قد
(٣) ١ : ٨ : — ويجب أن يكون
(٤) ١ : ٨ : — ويجب أن يكون
(٥) ١ : ٨ : يتناقض
(٦) ١ : ٨ : — ثبوت
(٧) ١ : ٨ : — أو ثبوت منه للجملة وسلبها عن الأحاد :
(٨) ١ : ٨ : — أو ثبوت منه للجملة وسلبها عن الأحاد :

آخر ، وإلا فالذي يوجب قدمه : أن لا يكون لوجوده أول . فإذا صححت هذه الجملة ، بطل وصفهم لها بما بالحدث أجمع^(١) . بل يجب أن ينسبوا إلى محدث وقديم . وبين فساد ما قالوه أنهم إذا وصفوها بذلك وبيننا أنه لا بد من أن نعتقد في بعضها أنه قديم ، ولا بد من أن يتصل به^(٢) الحادث ، ويقع عيب لأنهم لا يجوزون خلط الأفلاك من اتصال الحركات بها . فقد صار المحدث تالياً للقديم ، وما يليه المحدث بالأفصل فهو أيضاً محدث ، لأن من حق [١٢٤] تقديم قدمه للحادث بما لو قدر أوقافاً لكائنت بلا نهاية . فقد لزمهم في الشيء الواحد أن يكون قديماً ومحدثاً ، وذلك محال .

وبعد : فإن الذي نعلمه من أحوال الأفعال الآن عيار على ما مضى . فإذا كان الآن لا يصح الفعل إلا من قادر ، والحكم لا يصح إلا من عالم ، فكذلك فيما قبل .

إذا صححت هذه الجملة وقد عرفنا أن إيجاد الفعل من الواحد^(٣) منا بعد وجوده ما لا نهاية له محال . وكذلك يجب فيقديم أعمال حتى لا يصح منه إيجاد الشيء بعد إيجاد ما لا يتناهى .

والقول بحدوث لا نهاية لها يقتضى ذلك . بين هذا أن ما مضى مشارك لما يوجد الآن في أن له حال عدم وحال وجود .

وإذا كان في أحد^(٤) الموضوعين لا يصح وجوده بعدما لا يتناهى ، فكذلك^(٥)

في الآخر . وليس لأحد أن يقول : فنحنكم أن كل ما يقدر ينشأ عن المحقق ، ثم قلتم إن القديم يجب تقدمه للحادث بما لو قدر تقدير الأوقات ، لكان غير منصير . فإذا كان هذا التقدير لا يمنع من صحة حدوث الحادث ، فكذلك عند التحقيق . حتى يصح وجود الشيء بعد وجود ما لا نهاية له ، كما صح بعد تقدير أوقات بلا نهاية . وذلك لأن كل مقدر لا ينشأ عن^(١) المحقق ، بل ما هنا ما^(٢) يستعمل بناؤه على التحقيق ويصح مع التقدير فإن تعلّق مجيء زيد بتقدير الضدين يصح ، ولا يصح تعلّيق بثبوت الضدين . وبعد فإن الوجود قد شمل هذه الحوادث ومما أوجدها وأتى عليها . ولو وجد شيء آخر لكائنت^(٣) زيادتها ، فكيف جعل غير متناهية والحال هذه . ولو ثبتت هذه القضية في المدومات لكنا نحكم بها فيها ، إلا ألا أن الأمر فيها بخلاف ذلك ، فهذه الجملة تبطل قولهم .

وأما وجود حادث بعد حادث لا إلى آخر ، فغير متنع لأنه^(٤) لا يقدح في كونه حادثاً ولأن كون القادر قادراً . وما قالوه بخلاف ذلك على ما تقدم من وجوب كون بعضها قديماً [١٢٤ ب] وأن لا يكون محدثاً قد تقدمها .

فصل

في إبطال اللانهاية في الحدوث

وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول وإن تغير^(٥) وتقتضى فكذلك لا يجوز أن يعتقد معتقد وجود ما لا يتناهى في بعض الحالات لأن كل ما على^(٦) في الوجود لا بد من كونه متناهيًا منهصراً .

- | | |
|----------------------|--------------------|
| (١) أ : لا ينشأ عن . | (٢) و : — ما |
| (٢) أ ، هـ : أصارت . | (٤) في الأصل : أنه |
| (٥) أ ، هـ : تبين | (٦) أ ، هـ : دخل |

- | | |
|--------------------------|-------------------|
| (١) أ ، هـ : أجمع بالحدث | (٢) و : بها |
| (٣) و : — من الواحد | (٤) أ ، هـ : إحدى |
| (٥) في الأصل : وكذلك . | |

وقد حكى عن بعض أنه يجوز حدوث^(١) ما لا نهاية له . ويلزمه على ذلك
تعدد وجود قدر لا نهاية لها^(٢) ، فتصح منا عامة القديم ، وكان يصح منا
إحداث ما لا يتناهى لأن قدرنا متطابقة به ، فكان لا يمتنع أن يفرق على الأوقات
الماضية بأن تقدم الشيء فيه^(٣) قبل غيره فيما يحصل فيه^(٤) شرط التقديم والتأخير^(٥)
ومتى كانت بلا نهاية تفرقت على أوقات غير متناهية ، فتقتضى أن التقديم لم يتقدمها
وذلك باطل .

وهل هذه الطريقة حكمتنا بتناهي العالم لأنه قابل الزيادة والنقصان بالوصل
والإقطع ، على ما نعلمه من حال جبل مقدر بطول العالم ، محيط به ، فلي قطعنا من
وسطه آخرها ثم ضمنا بينهما ، فلا بد من نقصان يوجد فيه ، فإذا أعدناه إلى
حالة الأولى^(٦) ، نوجد فيه الزيادة . وما هذا سبيله فهو متناه ، فكذلك يجب
في العالم المقدر بهذا الجبل . ولا يمكن الجمع من صحة ضم أحد الطرفين إلى الآخر
لأنه لا مانع منه^(٧) .

هذا إذا قالت التنوية بأن^(٨) لا نهاية للعالم . فأما من حيث العدد فثبتت
الجزء بطله .

والأوائل تذهب إلى تنامي العالم لإثباتهم ظلكا محيطا بالانفلاك . وليس لأحد
أن يقول : قد أثبت للمدوم بلا نهاية فلا جاز منه في الوجود ، لأن الوجود

(١) ا : وجود

(٢) ا : منها

(٣) ا : التقديم والتأخير

(٤) ا : من

(٥) و : بلا نهاية

(٦) ا : من

(٧) ا : حالة الأولى

(٨) ا : — بأن

لم يحصر المعلومات ، والذي به تعلم المدوم به تعلم أنه غير متناه ، لأننا نعرف
أنه لا حال يشار إليها إلا ويصح من القادر أن يفعل ، ولا يبلغ إلى حد يتعذر
عليه الفعل مع لبوث (١٢٥) قدره فيجب كونه غير متناه . ولولا ذلك لكنا
نحكم بأن عدم بعض الموجودات ترداد المعلومات ، لكنه إذا ثبت أنه
بلا نهاية فالزيادة عليه محال .

فصل

في أن حدوث الأجسام مبني على حدوث الأعراض

اعلم أن الكلام ظاهر في حدوث الأجسام إذا بيناه على حدوث الأعراض .
وقد منع أبو هاشم ، رحمه الله ، من صحة العلم بحدوث الجسم إلا من هذا الوجه ،
وقال في نافي العرض كالتوجه وكثير من الملحدة الأصم وعشام أنه لا يصح لهم
العلم بحدوثها والأقرب خلافه . وذلك بأن يقال : قد صح أن الجوهر لا يوجد
إلا متجزأ ولا يظهر تجزؤه إلا بكونه كائنا في جهة . وليس يجوز في هذه الصفة ،
أجني كونه كائنا ، إلا أن تكون متجددة دون أن تكون متشعبة^(١) أبدا ، لأنها^(٢)
لو كانت مستمرة فيما لم يدل لاستحققت لذات ، فكان لا يصح انتقال الجوهر
من جهة إلى أخرى ولو كان كذلك لعاد على حكم التحيز بالنقض . فإذا وجب في
هذه الصفة أن تتجدد فالتحيز أيضا يجب بتجدده لأنه لا ينفك عن كونه كائنا ، وجوب
ذلك يقتضى تجديد الوجود^(٣) على الجوهر ، لأن وجوده لا ينفك عن^(٤) تجزؤه .

(١) ا : ثابتة

(٢) ا : الوجوب

(٣) مكرره في النسخة

(٤) ا : من

فهذا الضرب من التدرج ثابت (١) حدوث الجسم . وإن ثبت قلت لو كان الجسم قديماً لكان كونه كائناً في جهة واجباً ، وكان يجب أن يستحق هذه الصفة لنفسه لأن استحقاقه بالفعل ، مع أنه قديم ، لا يصح . ووجوبها (٢) يحيل أن تكون لمعنى ، وهل الوجهين يلزم استحالة مفارقة تلك الجهة ، فإذا كانت الصورة كذلك عاد على حكم (٣) التعذر بالإبطال ، لأن من حقه أن يصحح كونه في كل جهة على البديل . وقدمه يقتضى الاختصاص بجهة فلا يصح انتقاله عنها وذلك فاسد .

وقد استدل على ثبوت صانع قديم مخالف لنا بالأعراض التي لا تدخل أجناسها تحت مقدورها . ثم إما أن استدل بالسمع الوارد (٤) الدال على حدوث الأجسام ، إن صح أن يعلم كون السمع حجة ، مع الخلل في (٥ ب) حدوث (٥) الأجسام . وإما أن نقول : إذا ثبت صانع قديم ، فلو كان الجسم قديماً لوجب بما تأنه له من حيث القدم ومخالفته له من حيث الجسمية ، لأن ذلك الصانع القديم لا يجوز كونه جسماً وإلا لم يصح أن يكون قادراً لنفسه ، وإذا (٦) بطل قدمه أثبت حدوثه . فهذه أيضاً طريقة في حدوث الأجسام .

فأما استدلال الشيخ أبي علي رحمه الله بأنه لو كان قديماً لتعلق الإدراك به قديماً لأن من حق الإدراك أن يتناول الشيء على أخص أوصافه ، وكون القديم قديماً هذا حاله . ولو أدرك قديماً لمعرف عند الإدراك كذلك ، فيجري كونه قديماً مجرى كونه متحيزاً في تناول الإدراك له .

- (١) مضمومة في النسخة و .
(٢) و : حد .
(٣) ا : حدث .

- (٢) و : وجوبها
(٤) ا : لو أرا
(٦) ا : فإذا

يبين هذا أنه إذا استوت الصفتان في كونهما من أخص الأوصاف ، لم يجوز تعلق الإدراك به على إحداهما (١) دون الأخرى ، إذ لا منية ، فقد عرض وقيل : لا يجب في كل صفة هي من أخص الصفات أن يتناولها الإدراك ، بل لا يمتنع أن تستحق الذات صفتين هما من أخص الصفات ، ثم يدرك على إحداهما (٢) دون الأخرى ، كما لا يمتنع أن تكون هاتان ذات لا تدرك ، وأن كانت لها صفة هي من أخص أوصافها (٣) .

وإن أمكن أن يقال : إن تلك الذات في نفسها غير مدركة فتفترقان . ولكن لقائل أن يقول في الجوهر . لم يدرك متحيزاً لكونه من أخص أوصافه ، وإن كان الإدراك لا يتعلق إلا بما هذا سيده . فانه لو استحق بالفعل أو لمعنى ، وجب أن يدرك . فإذا كان كذلك لم يجب مساواة حاله ، في كونه قديماً ، بحاله في كونه متحيزاً . بل إن يتناول الإدراك (٤) إحدى الصفتين دون صاحبتها .

ويعد : فالإدراك لا يتعلق بالشيء على أنه كان . فالأقرب أنه كان يرى موجوداً مع علمنا به (٥) بأنه لا يرى من حيث الوجود أصلاً ، وعلى ما يقوله أبو هاشم ، رحمه الله ، من أن (٦) الرؤية تتناول ما يؤثر في الخلاف بيمين التعلق بذلك .

- (١) و : إحداهما .
(٢) ا : صفاته
(٤) و : لجاز تناول الإدراك ، ا : لجاز تناولنا الإدراك
(٥) و : —
(٦) و : — أن

فصل

في الشبه على حدوث العالم

أعلم أن الشبه (١) التي (٢) تورد [١٢٦] في حدوث (٣) العالم، وإن كثرت، فهي منفصلة لا قاذرة. فإن عرف المرء الجواب عنها جاز، وإلا فلا تؤثر في مله الحاصل له عن الدلالة المتقدمة.

فمن ذلك أن يقال: لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى من يحمده، وكان لابد من ذلك المحدث من أن يحصل فاعلاً بعد أن لم يكن فيحتاج (٤) إلى معنى، وذلك المعنى حادث بعد أن لم يكن، كما أنه فاعل بعد أن لم يكن فاعلاً فتجب حاجته أيضاً إلى معنى آخر وهذا يقتضي ما لا يتأهى (٥) من المعاني.

وبعد، فإذا كان الذي يؤثر في حدوثه (٦)، كون ذلك الصانع قادراً—وهو قادر فيها (٧) لم يزل—فبلا وجد فيها لم يزل لمحصل ما يؤثر في حدوثه.

وبعد: فلو استحال كونه فاعلاً لم يزل، لكان لابد من شيء يحصل، وذلك المجهول إن كان أمراً راجعاً إلى المقدور فيجب أن لا يصح من بعد وجوده. وإن كان أمراً راجعاً إلى ذات هذا الفاعل، أو إلى وجود معنى قديم فيجب إمكانية أن يوجد من بعد لإمتناع تغيره في ذاته وإمتناع بطلان ذلك المعنى القديم، فيجب صحة كونه فاعلاً فيها (٨) لم يزل، ووجود العالم بعد أن (٩) لم يزل وهذا يتقدح في حدوثه.

وبعد: فلو أوجده بعد أن لم (١٠) يكن موجوداً من قبل لتغيرت حاكته في كونه عالمياً. فيقتضي أنه عالم يعلم محدث، لأنه قد صار عالمياً بوجود الدنيا ولم يكن من قبل عالمياً بوجودها. وقد قال ابن زكريا: لو كان العالم محدثاً وله صانع، لكان إنما يوجد (١١) إبداع وغرض، وليس ذلك إلا لعلمه بحسنة وحصول النفع به، وهنا عندكم ثابت فيها (١٢) لم يزل، فكيف لم يوجد فيها لم يزل وهذا يوجب نفي حدوثه. وربما يبينه على مذهبه في أن (١٣) اللذة خروج من مؤلم فيقول: لو كان له صانع بفعله ليقع النفع به، وقد ثبت أن الإلناذ والانتفاع لا يحصل إلا بعد أن يؤلم ثم يقع الإلناذ بالخروج عنه. وهذا يجري مجرى من يخرج ظهراً ثم بأسره، وذلك بخلاف الحكمة.

والجواب (١٤): أن الفاعل ليس (١٥) له بكونه فاعلاً حال (١٦) ولا حكمه، فيصح إيقاع التعليل به (١٧) وليس هذا (١٨) أكثر من وجود [٢٦ ب] ما كان قادراً عليه، ولهذا يفصل أحدنا الأفعال ولم يكن فاعلاً لها من قبل، ثم لا يحتاج إلى معنى، والإلزام وجود ما لا يتأهى. فإذا لم تلزم هذه القضية في القاعد فكذلك في الغائب.

فأما كونه قادراً فهو، وإن أثر في وقوع الفعل وكان ثابتاً لم يزل، فثابته هو على طريق الصحة لا على وجه الوجوب، لجاز ثبوته ولا يوجد ما يؤثر فيه.

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| (١) ١، ٥: فلو أوجده ولم يكن | (٢) ١، ٥: ولكان إنما يوجد |
| (٣) ١، ٥: — فيها | (٤) ٥: بأن |
| (٥) ١: والجواب. | (٦) ١: أنه ليس للفاعل |
| (٧) ٥، ٥: و: صفة | (٨) ١، ٥: — به |
| (٩) ١، ٥: هو | |

- | | |
|----------------------|-------------------------|
| (١) ١، ٥: الشبه | (٢) ٥: الذي |
| (٣) ١: حدث | (٤) ٥: يحتاج |
| (٥) ١: مالا نهاية له | (٦) ١، ٥: فيه وفي حدوثه |
| (٧) ١، ٥: — فيها | (٨) ١، ٥: — فيها |
| | (٩) ١، ٥: — بعد أن |

وإنما كان يلزم ما قالوه لو كان التأخير الراجع إلى كونه قادراً هو على وجه الإيجاب كما تقول الجبرية .

وأما قولهم (١) أنه لا بد من محيل ، فليس كذلك لأنه غير واجب في كل ما يستحيل أن يطلب لاستحالة وجه كونه في الحول ، وكما يستحيل البقاء على كثير من الأجسام ويصح البقاء على كثير منها . ثم لا وجه يعال به ، وعلى أنا لوجهنا المحيل أمراً راجعاً إلى المقدور ، لجواز أن (٢) يتبع وجوده فيها (٣) لم يزل لأن فيه إيجاباً لا يقلاب جلسه ، وهذا (٤) لا يوجد فيما لا يزال . وغير واجب في الشيء — إذا استحال وجوده أولاً — أن يستحيل من بعد ، لأن العلم يتبع وجوده عند النظر في حاله ، ويصح في الوقت (٥) الثاني وجوده .

ومنى إقتصر المخالف فقال : لو لم يكن فاعلاً لم يزل ، لكان لا بد من وجه لأجله لا يفعل فذلك بعيد لأنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال ولا حكم ، فيقع التعليل على تبرئة فعله من نفيه وزواله . ولو قلنا أيضاً نفي كونه غير فاعل لم يزل ، لم يكن إلا أنه يقدح في إثبات الفعل فعلاً ، وفي تقدم كون الفاعل قادراً ، وهذا لا يثبت فيما لا يزال . وأما إدعاءهم تغير حاله في كونه عالماً ، فعل خلاف ما قدروه . لأن العلم بأنه متوجد الدنيا علم بوجوده إذا وجدت . ولهذا الكلام موضع مرأى حق .

وقولهم إن (٦) ما لأجله يفعل في وقت قائم أبداً فيجب كونه فاعلاً أبداً

(١) و : فأما قولهم

(٣) هـ ، — : فيما

(٥) هـ : الرافق

(٢) هـ ، ا : بأن

(٤) مكرر في النسخة هـ

(٦) هـ : إنما

لجأته ، لأنه ليس يجب إجراء الدواعي على نوع واحد في وجوب [٢٧] اختيار الفاعل عندما الفعل ، بل يختلف حالها . ففيها ما يجب وجود الفعل عنده ، وفيها ما لا يجب . وإن كان إذا وقع فأنما يقع لأجله . وهذا كالعالم بحسن الفعل لأن أحدنا إذا تصدق على مسكين بدرهم لم له حسنة ، فلا يجب أن يكون متصدقاً عليه قبل هذه الحال . كما لا يجب إذا تصدق على واحد أن يتصدق على غيره ، وإن علم حسن الصدقة في الحالين . وهكذا في كل ما يفعله لنفع نفسه في وقت دون وقت .

ومنى قال : ظم صار بأن يفعل أحدهما دون صاحبه الالمرية (١) ، إذا كانت الدواعي إليهما سواء ؟ قلنا له : وقد يصح ، مع تساوى الدواعي إلى شيئين أن يختار المرء أحدهما لأنه لو خُبر بين دينارين قدرهما في الوزن (٢) وفي النفع (٣) سواء ، وقيل له اختر أحدهما ، لكان إنما يختار ما يختاره لداعي ، وهو اعتقاده للنفع فيه . وذلك حاصل في الأمرين على سواء ، ومع هذا يختار (٤) أحدهما دون صاحبه ، ولا يؤدي إلى فساد . وأشياء ذلك كثيرة .

فأما ما ذكره ابن زكريا فهو مبني على مذهب له فاسد ، وهو أن الله خروج من مؤلم أو راحة من مؤلم ، وليس كذلك بل الإنسان بلذ وإن لم يكن قد تقدم تلك اللذة ألم . وسنين الكلام عليه في باب الآلام والملاذ فسقطت هذه الشبهة .

ومن جملة ما يتعلق به ابن زكريا هو قوله أنه قد ثبت في الشيء أن تقدمه لغيره لا يكون إلا بوقت ومدة ، لأن خلافه لا يعقل . فإذا كان ما هنا صانع

(١) ا : اللمرية .

(٢) ا : الميزان .

(٣) هـ ، ا : والنفع .

(٤) هـ ، ا : إختار .

قديم ، فواجب أن يكون تقدماً على غيره بوقت ، وهذا يقتضى قسم المدة وربما (١) قيل عند ذلك ، ففى قدمها قدم الأجسام التى يقف حصول الأوقات عليها . وهذه دعوى منه لا نأقوال : قد نقل تقدم الشيء لغيره ولا وقت هناك متحقق ، بل أقدر حصول وقت [٢٧] . فكذاك نقول فى تقدم القديم لهذه الحوادث : أنه يقدر بما لو كانت أوقاتا لكانت بلا نهاية . وإذا كان الوقت يرجع به إلى حركات الأفلاك ، فكيف يلزم — إذا تصورنا عدمها — أن يكون هناك وقت يتقدم الشيء على غيره لأجله . فقد صار كلامه مبنيًا على بروت العالم أبداً . وذلك لو ثبت لاستغنى عما أورده . وإذا كنا نعلم أن التوقيت بالباقي لا يصح ففى القديم أولى ، لأنك نقول : أعطيك درهما متى دخل زيد الدار ولا تقول متى زيدا وإذا السماء .

هذا وقد ثبت تقدم الشيء على غيره من دون إمكان الإشارة إلى وقت به يتقدم عليه . فقد ذكر الشيخ أبو القاسم ، رحمه الله ، أن الجسم إذا توالى به الحركات ثم سكن فآخر الحركات متقدم على سكونه وليس بينها مدة . وكذلك يقال فى اليوم إذا انتقض وتلاه غيره أنه متقدم عليه وليس بينها مدة . فيقال : إذا خرج أحدنا من اليوم دخل فى وقت ليس هو من اليوم ولا من الغد ومعلوم (٢) مثل هذا فى شهر يتكامل وينقضى ويقتبه غيره من الشهور لأن التقدم حاصل ولا وقت بينهما .

وأحد ما يتعلق به من يمنع من حدوث الجسم أن يقول : لو كان محدثاً لوجب حاجته إلى الصانع فى وجوده ، حتى لولاه لكان لا يوجد ، مع أنه لولا الجسم لم يثبت الصانع أصلاً . وإذا احتاج كل واحد من الأمرين إلى الآخر ، وجب أن

لا يثبت واحد منهما ، وإنما تبين هذه الجملتان بأن يقال : قد ثبت فى صفة ذوات هذه الأجناس أنها لا تظهر إلا بالوجود أو بصفة الوجود . فلو استحال الوجود لاستحال الصفة لانتفاءه عن صفة الذات واستحالها تقتضى استحالة مقتضى لها . فإذا كان (٣) [٢٨] وجودها بالحدوث فقد إفتقرت فى صفة ذاتها إلى القديم . ومعلوم أن هذه الأجناس لو لم تثبت على ما هى عليه من الأوصاف ، لم يثبت كون القديم تعالى (٤) قادراً وفى ذلك شبهة .

والجواب : أن كونه قادراً لا يثبت إلا وله مقدور ، والعلم به يتضمن العلم بمقدوره : إما على جملة أو تفصيل . وقولنا فى الشيء أنه مقدور لا يفيد أكثر من أن القادر قادر عليه . فإذا كان كذلك كان الواجب تعطيل كونه مقدوراً بالقادر لا أن (٥) يخل كونه قادراً بمقدوره . وعلى أنه لو ثبت إحتياج كل واحد منهما إلى صاحبه حتى لا يثبت كونه قادراً إلا إذا حصل المقدور على تلك الأوصاف ، ولا يحصل للمقدور على تلك الأوصاف ما لم يثبت كونه قادراً ، لم يمكن أن يقال لا يوجد واحد منهما كما لا يقتضى ذلك فى الصفات المستحقة للعلل ، لأننا قد عرفنا أنه لولا العلة لم تكن لتحصل الذات على هذه الصفة (٦) . ولولا ذات المعلول ، لم يصح وجود الله ، ثم لا يجب أن لا يثبتا .

فإن قال : إن بين الموضعين فرقاً ، لأن الأجناس فى وجودها تقتصر إلى ذات القديم ، والمعلول غير مقتصر فى وجوده إلى العلة . قيل له : هذا فرق غير مؤثر لأنه يستوى الحال بين أن يحتاج الشيء إلى مجرد وجوده إلى غيره ، وبين أن يحتاج فى جنبة زاعمة على الوجود ، لأنه لولاها لم تحصل هذه الصفة الزائدة على الوجود ،

(١) : هـ — كان
(٢) : و : — تعالى .
(٣) : و : — أن .
(٤) : ١ ، و : هذا الوصف .

(١) : هـ : وإنما
(٢) : ١ ، هـ : + فى .

كما لو لا القادر لم يحصل الوجود ، فلا فرق بين الأمرين . فإذا لم يستعمل (١) في أحدهما ما ذكره فكذلك في الآخر .

فأما الفصية التي ذكرها ابن الراوندي في أول المتاجر ، وإن كان غيره قد ذكرها ، فهي ركيكة ضعيفة جدا . قال ابن الراوندي : أصبح العلوم ما يقدر في الزم وقد ثبت تقدر قدم الجسم في الزم ، لأنه يجوز أن نعتقد أنه لا حال يشار إليها في الأجسام إلا وقد كانت موجودة [٢٨ ب] قبلها . ثم كذلك لا إلى أول ، فيجب كونها قديمة . وقد قال له الشيخ أبو علي رحمه الله أخطأت في قولك أصبح العلوم ، فإن العلم لا يكون أصبح من علم آخر لا تشارك الكل في إقتضاء سكن النفس وفي التعلق بالثقل على ما هو به ، وإن كان بعضها أجل من بعض . فأما الصحة ، فالعلوم (٢) كلها متفقة فيها . وعلى أن الزم ظن مخصوص ، فكأنه قال : أصبح العلوم ما يظن وهذا يقتض .

وبعد : فلا يجب من حيث يصح ظن الظان تقدم الأجسام (٣) أن تكون قديمة كما يصح هذا الظن ، يصح أن يظن حدوثها ، فيجب أن تكون محدثة . وقد قال الشيخ أبو الحديد لمن أورد عليه هذه الفصية : إذا رأينا شخصا جالسا على كرسي ، فلا حال يشار إليها إلا ويصح أن نعتقد أنه كان على هذه الصورة فيها ، أغيب لاجل هذا (٤) أن نعتقد أنه كان كذلك فيها (٥) لم يزل ؟

وأما ما يتعلق به العامة من أن لم ندرجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة ، فهذان لأن الرجوع إلى الوجود في مثل هذه المواضع محال ، كما

ليس الزمجي إذا لم يشاهد إلا أسود أن يحكم بأن الناس كلهم سود ، ولا بد لكل واحد من أرباب المذاهب أن يثبت (١) خلاف ما قد وجد . ولهذا قال قوم من من الفلاسفة : إنه يجوز أن يكون موضع في الأرض لا يعيش فيه حيوان ولا ينبت فيه نبات ، وأن تكون فيه ظله أبدا أو شمس أبدا ، ونظير هذا غير موجود ، وأمثال ذلك مما يجوز الكل كثيره . وعلى أنا قول : إما أن تكون البيضة والدجاجة (٢) قديمتين أو محدثتين ، أو البيضة قديمة والدجاجة محدثة ، أو الدجاجة قديمة والبيضة محدثة (٣) . فإن كانتا (٤) محدثتين فهو الذي نقوله ، وإن كانتا (٥) قديمتين لم يصح أن يقال إن (٦) إحداهما من الأخرى ، وإن جعل إحداهما قديمة دون الأخرى على أي وجه كان ، بطل قولهم إن إحداهما لا تكون إلا من الأخرى . فإن القديم لا يكون من غيره [٢٩ أ] فقد بطلت هذه الفصية (٧) أجمع وصح حدوث الأجسام .

فصل

في أن الجسم يحدث بالاختراع

اعلم أنه إذا ثبت حدوث الجسم ، فالوجه الذي يحدث عليه هو أن يقع مبعثا على طريق الاختراع من قبل الله تعالى . والكلام في ذلك يدور على وجهين : أحدهما أن نبين أنه غير مقدور للقادرين بقدر (٨) ، بل يقتض تعالى

- | | |
|--|---------------------------|
| (١) هـ : ثبت | (٢) و : الدجاجة والبيضة . |
| (٣) و : أو البيضة محدثة والدجاجة قديمة . | |
| (٤) ا ، هـ : كانتا . | (٥) و : كانتا . |
| (٦) ا : — ، ن . | (٧) و : الفصية . |
| (٨) هـ : بقدره . | |

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| (١) و : يستحيل . | (٢) هـ : فالعلوم . |
| (٣) هـ : يقدم الجسم . | (٤) هـ : أغيب لهذا . |
| (٥) ا ، هـ : — ، فيما . | |

بالقدرة عليه . والثاني أنه (١) إنما يفعله ابتداء (٢) فلا تدخله طريقة التوليد أصلاً .

أما الكلام في أن القدرة لا يصح بها فعل الجسم ، فهو أن القدرة لا يصح بها الفعل إلا على أحد وجهين (٣) : إما في محلها ابتداء (٤) ، أو بسبب ، أو في غير محلها بسبب يتعدى محل القدرة . وإذا كان الحلول على الجوهر مستحيلاً ، لم يصح فعله في محل القدرة سواء كان ابتداءً أو بسبب . وأما في غير محل القدرة فالذي تعدى به الفعل عنه هو الاعتقاد ، ولا حظ له في توليد الجوهر على ما سلبته (٥) في بابه .

ويعد قدورات القدر معجزة . فلو صح فعل الجوهر بها لصح منا أن نزيد في الأجسام ما فيها من القدر لأنه لا مانع بمنعها . ويان هذا الوجه مجده مشروحاً في كتاب (٦) الاعتقاد وكتاب القدر .

وقد استدلل الشيخ أبو عبد الله في ذلك بدلالة ، وفي كل جلس يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ، فقال : لا يهزم أن يكون في الأجسام ما تقدر عليه ، ولا يكون لنا طريق إلى العلم بقدرتها عليه لأن التكليف يقتضي خلاف ذلك من حيث أنها تهزم في كل جلس تقدر عليه أن يكون فيه ما هو قبيح وما هو حسن . فلا بد من أن يتميز لنا القبيح من الحسن ، وذلك لا يتم إلا بعد العلم بأنه مقدور لنا لا تنفرح عليه .

وليس لأحد أن يقول : إن هذه القضية إنما (٧) تلبف فيها بدخل نعم

تكليفكم ، وليس كذلك حال هذه الأجسام ، لأن ما ذكرناه عما يقتضيه كمال العقل . فسواء كان علينا فيه تكليف أو لم يكن علينا فيه تكليف ، فإقتضاء واجب ، ولهذا وجب في أهل الجنة [٢٩ ب] أن تحصل لهم هذه المعرفة ، وإن كان التكليف منهمزلاً ، فهذه الجملة نعم أنه عما (٨) لا بد عقل تحت قدرنا وأن القديم جل وعز مخصوص بالقدرة عليه . فأما وجوب وقوفه ابتداءً من دون سبب ، فلا أنه لا يمكن الإشارة إلى شيء يولده .

وجبة الأمر أن كل سبب تدعى توليده لا يهزم عن وجهين : فلما أن يولد لا اختصاصه بجهة فهو كالاعتقاد ولا حظ له في توليده أصلاً ، وإما أن لا يختص بجهة فيولد في محله ، وهذا يقتضي صحة (٩) اجتماع جوهرين في حيز واحد .

فإن قيل : فلا (١٠) جاز وجود معنى لا في محل يولد الجوهر (١١) . قيل له : لا (١٢) ، لأنه إذا وجد لا (١٣) في محل ، فقد زال الاختصاص فيه فليس بأن يولد الجوهر في جهة أول من غيرها ، فيجب أن يولد في سائر الجهات . وبمثل هذا يبطل أن يولد الجوهر جوهر أمثله ، لأنه إذا لم يكن هناك اختصاص لتوليده ، فليس بأن يولد في جهة أول من غيرها ، بل الأولى — والحال هذه — أن يولد في جهة نفسه . وحل أنه كان يلزم توليده لما لا يتناهى من الجواهر ، لأنه يجب توليده لغيره في الحال . لأنه لا وجه يقتضي تأخره إلى الوقت الثاني فيقتضي ما ذكرناه . ولأن الذي يوجد لا في محل هو إرادته تعالى وكراهته . والقضاء والإرادة والكرامة لو ولدا الجوهر لولدا من فعلنا أيضاً . والقضاء هو

- | | |
|-----------------------|---------------------------|
| (١) هـ : — أنه . | (٢) هـ ، ا : هـ : مبتدأ . |
| (٣) و : هـ : أحدهما . | (٤) هـ : مبتدأ . |
| (٥) و : ما يليه . | (٦) و : باب |
| (٧) هـ ، ا : — إنما . | |

- | | |
|------------------|---------------------------------|
| (١) هـ : — عما . | (٢) هـ (٧) هـ : — محمد . |
| (٣) و : — فلا . | (٤) هـ : — الجوهر ، و : الجسم . |
| (٥) و : — لا . | (٦) و : — إذا وجد لا . |

عند الجوهر، فكيف يولد، وكان يجب سعة وجود القضاء ويمنع مانع من تولده، ولا مانع إلا للجسم، فكيف يكون مانعاً متولداً (١).

فصل

في أن الجوهر لا يولد ولا يتولد عن جنس آخر

وكما لا يصح في الجوهر أن يترك عن شيء من الأجناس، فلا يصح فيه أن يولد غيره من الأجناس. أما المعاني التي يجوز خلق الجوهر منها فتجد بحسب (٢) في تولده لها. وإنما يقول قائل: هلا كان مولداً للكون. وهذا لا يصح لأننا قادرون [١٢٠] على الكون. فلو ولده لقدرة على الجوهر، لأن القادر على مسبب السبب، قادر على سببه. وقد أثبتنا أن قدر على الجوهر.

وبعد: فكان يصح أن لا يولد مانع فيخلو عنه، فكان (٣) يلزم عند فقد الاختصاص أن لا يكون بتوليد بعض الأكوأ أحق من توليد غيره. فإن قيل: كيف لا يكون الجوهر مولداً للكون مع أن وفرعه بحسب؟ قيل له (٤): لأن من شروط توليد الشيء غيره أن يعلم حدوث ما هو سبب وحدث غيره بحسب على وجه لولا حدوثه لما حدث المسبب. ونحن نعلم إمكانية خلق الجوهر من الكون مع الجهل بحدته (٥)، بل مع تجويز قدمه، فكيف يجعل سبباً له والحال هذه. فصحة أنه لا يولد غيره كما لا يترك عن غيره، وأن حدوثه هو من عند الله تعالى.

فصل

في أن الجوهر لا يحصل في مكانين في وقت واحد

ليس يصح في الجوهر أن يحصل في مكانين والوقت واحد. والحكم في ذلك معلوم ضرورة، وإنما يقع الكلام في علته. والمحل (١) له عندنا هو أن اجتماع العديدين لا استحالة، وكان الكونان في مكانين عديدين على ما سيحضر ذكره؛ ويجب أن يستحيل حصوله في جيتين، وإن كنا متحققين باستحالة كون الجوهر على حالين (٢) عديدين لأن تضاد الكونين لا يعلم إلا بعد العلم باستحالة كونه في جيتين؛ فكان الذي حققناه أولى وأقرب. وقد يجوز أن يعمل هذا الحكم بأنه لو كان في جيتين لخلق أزيد (٣) من قدره، وإذا اختص بقدر لم يجوز أن يشغل مثله لأنه يقتض ذلك، ويصح الجمع بين العديتين لأن كل واحدة منهما مؤثرة في هذا الحكم. فإن (٤) كان مانعاً ما يقتضي أن الجمع بينهما لا يصح، فمننا من التعليل إلا بالأول، وإلا فالأمران صحيحان. وقد ذهب أبو يعقوب (٥) إلى أن الجهل هو التحيز، وذلك لما منع من ثبوت القضاء في الأكوأ واستقصى (٦) الكلام عليه من بعد.

فصل

في امتناع حصول جوهرين في جهة واحدة

وكما يمتنع (١) حصوله والوقت واحد في مكانين فكذلك [٢٠٠ ب] يمتنع

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| (١) : أ، ب، ج، د، هـ : فالمحل. | (٢) : و : حاليتين. |
| (٣) : أ، ب، ج، د، هـ : أكثر. | (٤) : أ، ب، ج، د، هـ : وإن. |
| (٥) : أ، ب، ج، د، هـ : أبو يعقوب. | (٦) : أ، ب، ج، د، هـ : مستقصى. |
| (٧) : أ : يمتنع. | |

- | | |
|--|-------------------------------|
| (١) : أ، ب، ج، د، هـ : متولداً مانعاً. | (٢) : أ، ب، ج، د، هـ : الشيء. |
| (٣) : أ، ب، ج، د، هـ : وكان. | (٤) : أ، ب، ج، د، هـ : — له. |
| (٥) : و : بحدته. | |

حصول جوهرين في جهة واحدة والذين يخالفان فيه هو إيهام النظام ، لأنه جوز التداخل على الجواهر ، والمقول من ذلك ليس إلا القول بأن أحدهما يصح أن يصير بحسب الآخر وإلا فني أراد المجاورة فذلك مسلم له .

فأما الذي يدل على ما قلناه فهو أنه كان يجب أن يصح لنا أن نجعل أحد الجوهرين بحسب الآخر - لأننا قادرون على الكونين وليس بمتع اجتماعهما . فإذا امتنع ذلك ، ولا مانع ، فقد بان أن (١) الخيل هو أمر راجع إليهما فيجب مثله في كل قادر .

وبعد : فكان لا يجب على طريقة واحدة في الجواهر (٢) أن تتعاضد بانضمام البعض إلى البعض بل كانت تتعاضد (٣) في حال دون حال بأن تداخل مرة ولا تداخل أخرى .

وبعد : فكان لا يمتنع دخول أحدهما في جبل أهم وخروجه من وراءه ، بأن تداخل الأجسام ، وكان يجب صحة أن يرى أحدهما من وراء الجدار بدخوله شعاعه له ، وكان لا يصير سد يأجوج ومأجوج مانعا لهم بأن يحصلوا في مكانه بالمداخلة . ولا يمكن أن نجعل الكثافة مانعة ، لأنها تأليف مخصوص لا حظ له في المنع .

وبعد : فكان يجب زوال التميز من أحد الجوهرين إذا صار قدرهما واحدا بالمداخلة ، ولا يصح زوال صفة النفس .

وبعد (٤) : فكان يجب وجود ما لا يتألف من الجواهر ، لأن هذا الجوهر

يحل الجوهر ويحتاج إليه . ثم كذلك يحتاج كل جوهر إلى جوهر مثله فيقتضي ما لا نهاية له من الجواهر .

وبعد : فكان يجب - إذا اختص أحدهما بسواد والآخر بلباض - أن يرى اللون (١) في جهة واحدة ، وكان يجب (٢) أن يغير اللون في حال (٣) بقاءه ، حالا في محل ثان يداخل محله محلا آخر . فهذه الوجوه كلها تقتضي تجويز التداخل على الأجسام . وقد استدل على ذلك بأنهما (٤) إذا حصل في جهة واحدة ، صح وضع جزء آخر فوقهما ، فيقتضي وجود هذا الجزء في مكانين وهذا مفترض ، لأنهما إذا تداخلتا فالجهة واحدة ، فكذلك الجزء الموضع (٥) موجود في مكان واحد (٦) [١٢١] فالمتبني ما تقدم .

فصل

في استحالة حصول الجوهرين في محاذاة واحدة

فأما البطل التي استعمال في الجوهرين أن يحصل في محاذاة واحدة (١) هو التحيز عندنا .

وذهب الشيخ أبو علي إلى أنها تضاد الكونين ولا تقع الشبهة إلا في هذا الوجه . فأما أن يقال بتضاد الجوهرين فبعد ، لأن الدلالة قد قامت على تماثل الجواهر . ولأنهما لو تضادا لم يصح وجود جوهرين في العالم لأن تضادهما لو تبع لكان على مجرد الوجود . وليست المحاذاة بما يمكن الإشارة إليه ، فيقال

- | | |
|-----------------------|--------------------------|
| (١) : أ : اللون . | (٢) : أ ، ب : يلزم . |
| (٣) : أ ، ب : - حال . | (٤) : أ : أنهما . |
| (٥) : أ : الموضوع . | (٦) : أ : في جهة واحدة . |
| (٧) : أ : واحد . | |

- | | |
|------------------------------------|-----------------------|
| (١) : أ : - أن . | (٢) : أ : في الجوهر . |
| (٣) : أ : تعاضد ، و : كان تتعاضد . | (٤) : أ : فيند . |

يتضادان طلبا . وهل أنه كان يجب إذا وجد في أحدهما بعد وجود الآخر ، أن يؤثر في عدمه لا في ثقله . فكان يجب أن تترك أحدهما بالعكس من الآخر ، كما نقوله في السواد وحمده .

فأما الذي قاله (١) الشيخ أبو علي فظهر شديد ، لأن الكونين إذا جعلا في محاذة واحدة ، فهما مثلان ، فكان يجب — إن كانت المادة هذه — أن يصح اجتماعهما . وحل أنهما لو كانا حدين لكانا (٢) ، عند تغاير المثل بهما يكونان حدين في الجنس لا في الحقيقة ، فيصح اجتماعهما .

وبعد : فإننا عند العلم بتحديد ما نعظم استحالة وجودهما في جهة واحدة ، وإن لم نعلم سوى ذلك . ولا يصح العلم باستحالة حكم من الأحكام في ذاتين إلا مع العلم بالوجه المازر (٣) فهما إما على جهة أو تفصيل .

وبعد : فلو قدرنا غلوه من الكونين (٤) ثبت الحكم الذي قلناه (٥) وكيف يطاق بالكون ، ولأن حكم التحيز ينكشف بالمنع فتعليقه بنهوه إخراج له . حقيقة . فثبت أن الوجه المصيل هو تحيزنا لا غير .

فصل

في إثبات اختلاف في العالم

إعلم أنه كما يستحيل ما قدمنا ذكره من اجتماع جوهرين في جهة واحدة أو وجود (٦) الجوهر الواحد في مكانين فغير مستحيل حصول جوهرين على وجه لا ثالث بينهما . وهذا هو القول بثبوت الخلاف في العالم .

- | | |
|-------------------------|-----------------------|
| (١) هـ : فأما ما قاله . | (٢) في الأصل : لكان . |
| (٣) هـ : الذي يؤثر . | (٤) هـ : الكون . |
| (٥) و : قلنا . | (٦) ا : وجود . |

وقد أحال الشيخ أبو القاسم وجود الخلاف في العالم . ونحن نقول : إنه لا بد من أن تكون ههنا مواضع خالية ، لولا ذلك لتعذر علينا التصرف . فإنه يكون (١) هناك هواء مانع [٣١ ب] لنا من الكون في مكانه . فلا تتمكن من التحرك إلا بعد انتقال ذلك الجسم عن مكانه إلى مكان سواه . ثم كذلك أيضا ، فيؤدي إلى التعذر الذي قلنا .

ولا يمكن أن يقال : إنما يتأتى التصرف مثلا لأن أحدهما يصير في مكان الهواء في حال يحصل الهواء في مكانه ، لأن أحدهما يدفع في جهة (٢) الهواء ، فيجب أن يتحرك إلى مكان غير مكان أحدهما . فإن (٣) انتقل إلى مكانه فلم ياصح من بعد . وهل أنه لو صح في كوزين معلومين أن يصب الماء من أحدهما في الآخر بأن ينتقل الماء من أحدهما إلى الآخر في حال ما ينتقل الماء من الآخر إليه ، وكان (٤) يجب في مضيق يلتقي فيه إثنان أن ينتقل أحدهما إلى مكان صاحبه في حال ما ينتقل الآخر إليه . وهو مثل أجسام كثيرة قد اكتثرت في طرف صلب لأن حركة بعضها إلى مكان البعض متعذر (٥) إذا لم يكن هناك مكان فارغ إلا في اتساع الطرف أو باقطاعه . وليس له أن يقول بالبساط الهواء أو انقباضه ، فيصح عند الانقباض أن يحصل في مكانه ، لأن مع القول بأن الأجسام أبدا تجتمع على وجه لا خلل بينها (٦) ، لا فائدة في الانقباض والانبساط . فطريق صحيح هذه الدلالة ما أشرنا إليه . والذي يقرب منه أنه لا يصح في رقي ملء ربما أن تغرق فيه إبره ، لأنه لا خلل هناك . وصحة الغرق فيه تقتضي حصول جوهرين في جهة واحدة .

- | | |
|-------------------|---------------------------|
| (١) هـ : يكن . | (٢) و : — في جهة . |
| (٣) و : فإذا . | (٤) هـ : فكان (مكررة) . |
| (٥) هـ : فيتعذر . | (٦) هـ : بينهما . |

ويدل على ما قلناه (١) أنا لو أخذنا رقاً وبذلنا الجهد في إخراج ما فيه من الهواء ، ثم ألقنا إحدى جلدتيه بالأخرى ، وسدنا رآجه على حد يمتنع دخول الهواء فيه ، لصح من بعد جذب إحدى الجلدتين عن الأخرى ، فيحصل هناك خلأ بينهما ، لولا ذلك لتعدو الدفع .

فإن زعم زاعم أن الهواء يدخله ، لم يصح قوله ، وإلا لزم أن يصير بعد أوقات كالرق المنفوخ . وعلى أنه لو دخل الهواء لما فيه من الخل ، لجاز خروجه منه بعد ساعات ، وإن كان منفوخاً فلا يبقى على حاله . ويمثل هذا بطل قول [١٢٢] من يقول : إن عند الفرز في الرق يخرج الهواء بقدره ، لأنه كان يلزم خروج كل (٢) ما فيه في مدة قصيرة . هذا على أنا إذا قيدنا (٣) حواشي ذلك متعذر ، وقريب من ذلك من طبق بين راحتيه ، ثم يفرق ما بين الوسط بينهما قبل أن يفرق ما بين الطرفين فتكون المماسية بين الطرفين مانعة من دخول الهواء ، فيخلو الوسط من الهواء .

وقد استدل أبو إسحاق بن هياث وقال : إنا لو أخذنا قارورة مبطنة الرأس فقصنا الهواء منها ، وسدنا رأسها بالإبهام ، ثم غرنا ما في الماء ، لدخلها الماء من غير بقية تسمع ، فلو كان هناك مواء لحصل لصطكاك ومناشط . فكنا نسمعه ولما جذبنا الهواء منها .

وبما يدل على ذلك أنك إذا قدرت خطاً من ستة أجزاء ، فلا شبهة في صحة نقل هذه الأجزاء التي بين الطرفين ، كما يصح نقلها لو فقد الاتصال . فلو نقلت هذه الأجزاء لم يخل حال الطرفين من وجهين : إما أن يلتصقا في الحال (٤)

(١) ر : ما قلنا . (٢) ه : كلما .

(٣) غير واضحة في النسخة . ويمكن أن تقرأ ميراث في النسخة و .

(٤) ه : حال .

فيؤدي إلى الطفر أولاً (١) يلتصقا في الحال فليبت في العالم خلأ . وعلى مثل هذا لو ألقى الله الأجسام التي بين السماء والأرض على مذهبهم ، وخاصة في أن الباقي باق بقاء ، وبقاء أحد الجوهرين لا يقتضي لا غيره لكان . إما أن يبقى بينهما خلأ فلا يلتصقان ، أو يلتصقان في الحال فيؤدي إلى الطفر على ما قدمناه .

وبعد : فنكان يصح (٢) في الأصل أن يوجد الله السماء والأرض ، وليس بينهما خلأ لأنها لا يحتاج (٣) إليه ، ولا القديم تعالى محتاج (٤) إليه في خلقهما ، وإذا منع من ذلك بأنه يؤدي إلى الخلأ ، فقد أتى عليه دليلنا ، وهو تعليل الشيء بفضة . فأما الاستدلال على ذلك بأن هذه الآثار العميقة إذا بلغ الإنسان قعرها مات وإذا أبطل إليها سراج إنطفا (٥) ولم تكن العلة في ذلك إلا إطفاء (٦) الهواء هناك (٧) فضعيف ، لأن لقائل أن يقول : بل الهواء هناك حاصل ، ولكن الذي يحتاج إليه لبقاء الحياة هو الهواء (٨) اللطيف الرقيق دون الهواء الكثيف . فالذي عدم هو صفة الهواء لا نفسه . فلأجل ذلك [٣٢ ب] يموت من ينزل إليها ، فأما قولهم إن وجود الخلأ في العالم يقتضي أن لا يصح وصف ما بين جوهرين أنه (٩) أقل ما بين غيرهما ، ولا أن يصح وصف ما بينهما بشيء من القادر كالخراج والباع ، لأن هذه الأوصاف إنما تنطبق على أجسام ثابتة .

فالجواب : أنه ليس يجب أن يكون على كل حال بين هذين الجوهرين

(١) ه : لا

(٢) ه : يصح

(٣) ه : يحتاج

(٤) ه : عدم

(٥) ه : الهوى

(٦) في الأصل : لا يحتاجان

(٧) ه : إنطق

(٨) ه : إنطق

(٩) ه : لا ، أ : بأنه

أجسام ثابتة بمنزلة النار والذراع وغيرها . بل يصح على حد تقدير أن يقال ذلك بمعنى أن لو كانت هناك أجسام ، لكانت تستحق ما فيها هذه التسمية ، أو كان الذي بين بعضها وبين البعض أزيد مما بينهما وبين غيره أو أنقص . بل هذا هو الأقرب ، وإلى الأوهام أسبق ، لأنه ليس يعرف إلا العدد القليل أن بين هذين الجسمين هواء يتقدر بالذراع والباع ، ويوصف بالقلة والكثرة . وإنما الذي يعتقد العقلاء أن بينهما ما لو كان هناك جسم مقدر بهذه التقادير لشغل المكان .

ويبين صحة ما قلناه أن الله تعالى لو خلق جسماً ثم خلق بعده من دون فاصله جسماً آخر ثم خلق ثالثاً بلا فاصله ، لكان أن يقال إن بين الأول والثاني أكثر مما بين الأول والثاني على طرف من التقدير ، وإن كما تعلم أنه ليس بين الأول والثاني شيء . ولكن لو كان هناك وقت لكان في أحد الموضعين أكثر من الآخر . فإن ادعوا أن إدراك جوهرين لا يصح إلا بعد مشاهدة ما بينهما من الخلط ، إذا كانا مفترقين ، فذلك (١) غير مسلم لهم . لأننا إذا جوزنا (٢) كونهما ولا ثالث بينهما ، فقد جوزنا إدراكهما ، ولا ندرك الخلط الذي بينهما . فصار من ادعى ذلك ، كن ادعى استحالة وجود الخلاء في العالم .

فإن قالوا : (٣) إنما يخص الهواء من القارورة ، فإذا قلبناهما على الماء دخلها الماء ، مع أن من حقه النزول . فإذا صعد إليها فلا بد من قوة وهي (٤) استحالة الخلاء في العالم (٥) ، لأننا لا نخرج [١٣٣] الهواء من القارورة قد أحيناها بما فعلنا فيها من النفس ومن شأن الحار أن تخف حركته ويسرع ، والهواء الحار

يخرج من القارورة ، فلا بد من شيء يختلف وهو الماء . ولو لا ذلك لم يصبح تصاعد الماء إليها (٦) .

قيل لهم : هذا عكس الواجب ، لأن المص يخرج الهواء لا أنه يدخلها . وإنما الذي يقتضيه حصولها في القارورة هو التنفخ . وقد بينا أنه لو كان هناك هواء لضغط الماء فسمعت بقبعة .

والعلة في ذلك عندنا من أن القارورة إذ حيت (٧) ، فتلك الأجزاء الحارة التي فيها نارية ، تذهب سفلاً بقلب القارورة ، ثم ترتفع فتجذب الماء . وعلى مثل هذا يتصاعد البخار من الأرض لوقوع الشمس عليها على ما تذكره من بعد . ولاجل ذلك لا يدخل الماء في القارورة ، وإن أحيت بالنار لأن ما فيها من الهواء ، لم يخرج بعد . قالوا : إن المحجمة إذا ركبت على الإخمين ومص الحجام منها الهواء بما اللحم وإنما يكون كذلك لاستحالة الخلاء في العالم ، فيجود اللحم إلى مكان الهواء الذي قد مص . قيل لهم : هذه دعوى منك ، فن أجب العلة (٨) بما ذكرتم ؟ بل لو استدلل بذلك عليكم لجاز ، فإنها لو ركبت على حجر ومص منها الهواء ، لم يكن لينبو الحجر (٩) ، ولا شيء . يظف الهواء المستخرج بالاص من المحجمة .

والعلة في ذلك هي (١٠) مخالطة الهواء لأجزاء اللحم ، فإذا جذب الهواء بالخص لجذب اللحم معه ، كما أن الماء قد اتصل به الهواء . فإذا جذبنا بالآلية ، لجذب منه الماء . قالوا أن الجبر إذا أراد (١١) جبر (١٢) العظيم الكسير ، وضع قطعة من

- (١) و : إليه
(٢) من : أحيت
(٣) في الأصل ما
(٤) و : — الجبر
(٥) و : فني
(٦) و : أجب
(٧) من : أحيت
(٨) و : — الجبر
(٩) و : أراد
(١٠) و : إليه
(١١) و : أحيت
(١٢) و : أراد

- (١) و : فكذلك
(٢) و : وإن
(٣) و : وهو
(٤) و : أجونا
(٥) و : ١ ، ٢
(٦) و : ١ ، ٢
(٧) و : ١ ، ٢
(٨) و : ١ ، ٢
(٩) و : ١ ، ٢
(١٠) و : ١ ، ٢
(١١) و : ١ ، ٢
(١٢) و : ١ ، ٢

المعجن عليه ، ثم وضع عليه قطعة من النار ، ثم اكب عليه قدحاً ، وعند هذا
يحبس الهواء فيخرج من خلل القدح ، ويخرج الهواء منه ترتفع النار ، وبارتفاعها
يرتفع المعجن ، وبارتفاعه يرتفع العظم ويرجع إلى مكانه . ولم تكن العلة في
ذلك (لا وجوب الخلاء في العالم [٣٣ ب] قيل لهم : وهذا لو جعل دليلاً عليكم
لجاز ، لأن ما وصفتم لم يوضع على شجر لم يستو الحال فيه بينه وبين وجهه على
العظم السكبي . ولو كانت العلة ما ذكرتم ، لم يجب إفتراق الحال فيهما .

والعلة فيه عندنا هي : أنا بوضع النار نفعل اعتياداً مستقلاً بحدوثها ، فإذا جاز
ذلك في الثاني ، عادت النار باعتيادها صعوداً ، لجذبت (١) اللحم والعظم وعادوا
إلى مكانهما ، فهو كالشمس الواقعة على أرض تدي ، فإن البخار يرتفع عنها لم
كانت الشمس تنراجع بما فيها من الاعتياد صعوداً بعد نفوذها في الأرض ، فتخرج
مما بالجذب الأجواء التي (٢) خالفتها ، وهذا هو العلة في ارتفاع الخلل المصوب
على الأرض وما يحصل فيه من التشبش لأن في الخلل نارية . وكل ما كان أحق
وأرق فهو في ذلك أدخل .

قالوا : إن سراقه الماء إذا جعل فيها الماء ثم سد رأسها بالإبرام ، لم ينزل
من تلك الثقب لما لم يكن هناك ما يخلفه من حيث امتنع دخول الهواء إليها
لأجل (٣) ما حصل من السد ، فهو (٤) نزل الماء لخلت السراقه ، وحيث (٥) لم ينزل
عرفنا استحالة الخلاء في العالم . والجواب : أن هذا لو استدل به عليهم لجاز .

فإنه لو كان يزل الماء زليلاً لنزل (١) لا محالة ، وإن لم يكن يخلفه شيء . وكذلك
قلو وسعت الثقب لنزل ولا شيء ، يقوم مقامه ، وإن لم ينزل الماء عنها لأن الهواء
ربما منع اليسير من الماء عند (٢) النزول ، فإذا رفع الإبرام عنها دخلها هواء
زائد (٣) ، فأحان على النزول . قالوا : قد ثبت في الجرة إذا جرد ما فيها من الماء
أنها تنشق وليس إلا لامتناع الخلاء في العالم ، لأنه إذا جرد الماء اجتمعت أجزاؤه
بالمجرد وانقضت ، فاحتج إلى هواء يخلف ذلك الماء فتشقق (٤) الجرة لتدخلها
الهواء .

والجواب : أن مع القول [١٣٤] بأن الأجزاء أبداً تجتمع على وجه لا يخلو
بينها (٥) ، لا فائدة لانتقاض أجزاء الماء واجتماعها بالمجرد ، فإنها مائعة كانت
أو جامدة ، فلا يخل بينها .

هذا وعلى ما قالوه يلزم في الآية لو جرد الماء فيها ، وهي من حديد أو
حجر ، أن تنشق وقد عرفنا خلافه . فالعلة في إنكسار الجرة أن اعتياد الماء
يزايد بالمجرد ويلاق موضعاً من الجرة فتشقق إذا لم تصادف صلابة مائعة من
أتم الاعتماد فيها بالتفريق . قالوا : إن القارورة إذا كبت (٦) على حاون والوقت
القارورة بالطين أو غيره حواله ثم أنها رفست ، يرتفع (٧) الهاون . والعلة أنها
يلواق أحدهما بالآخر منها الهواء (٨) من أن يتخلله ، فلا بد من انهضاب
الهاون بجذبيها .

(٧) : هـ ، ا : من

(٤) : هـ ، ا : فتشقق

(٦) : هـ ، ا : كبت

(٨) : هـ ، ا : الهاون :

(١) : هـ ، ا : الماء

(٢) : هـ ، ا : يزيد

(٣) : هـ ، ا : بينهما .

(٧) : هـ ، ا : يرتفع

(٢) : هـ ، ا : وعاد

(٤) : هـ ، ا : مكررة بالنسخة

(٦) : هـ ، ا : حيث

(١) : هـ ، ا : لجذب

(٣) : هـ ، ا : الذي

(٥) : هـ ، ا : و : حيث

وعندنا أن ذلك إن صح ، فارتفاع الهاون هو لأن هواء القارورة يتشبع بالطين المتزق ، فانهذب الهاون بأخذ القارورة . وجملة الأمر في كل ما يوردونه أنه وجود محتمل وما قدمناه (١) لا يحتمل ، فثبت صحة وجود الخلاء في العالم .

فصل

في استحالة خلو الجوهر من الكون

إعلم أن الجوهر الذي هو محل الأعراض يجوز خلوه من جميع ما يصح وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها . وإنما تعيل وجوده عارياً عن (٢) التكون لا لأمر يرجع إلى أنه يحتمله حتى يصح قياس غيره عليه ، بل لأنه لا يجوز وجوده غير متعيز . ولا يجوز وجود المتعيز إلا في جهة ، ولا يحصل كذلك إلا بكون . فصار من هذا الوجه وجوده مضمناً بوجوده ، وهذا غير موجود في المعاني الأخر .

وقد أوجب الشيخ أبو علي أن لا يتصور الجوهر بما يحتمله أو من حده إن كان له حده . فإن لم يكن له حده لم يتخل منه أصلاً . فاقضى هذا من طريقته أن نقول بامتناع خلو الجوهر من اللون ومن غيره من الأعراض . وهذا هو طريقة الشيخ أبي القاسم في الجلة . وإن (٣) [٢٤ ب] لم يكن منه التفصيل الذي ذكرناه . والذي يختاره أبو هاشم وأصحابه جواز خلوه من هذه المعاني في الأصل . فإن (٤) وجد فيه لون لم يصح من بعد خلوه منه ما دام موجوداً إلا إلى حده يفارقه حاله حال الأول في صحة البقاء عليه ، وأن لا يتبقى إلا حده . وإنما يصح عدمه أصلاً بعدم المحل . وكذلك يقول في الطهر وغيره ، فإذا عدت

جاءت (١) إعادته عالياً من المعاني كلها ما عدا التكون على ما تقدم . فإن يوجد غيره جوهر آخر ، وجب وجود التأليف بينهما ، وفي كل واحد منهما لا لأمر يرجع إلى امتناع خلوه من التأليف ، لكن لأنهما يتجاوران بمجاورة تولد التأليف لا محالة . وإذا (٢) وجد في الجوهر رطوبة ، فلا بد من وجود اعتماد صفلا . وإن وجدت يوسة فاعتماد صعداً لأمر يرجع إلى اعتمادها لغيرهين الاعتمادين المختلفين .

ومتي دللنا على جواز خلو المحل من هذه المعاني وغيره منها ، فقد ثبت لنا جواز خلو المحل من دون أن يوجد فيه ما يحتمله لا محالة ، وإن كنا نقول : إن هذا المذهب يوجب أن يوجد ما لا يتألف من السواد وغيره في المحل الواحد لا محالة له ، لأنه لا تسر إلا وتصبح الزيادة عليه . ووجود هذا الزائد في المحل على حد وجود الأصل في الصحة ، وكذلك يلزم في قلب أحدنا أن يوجد فيه من الاعتقادات والإرادات ما لا حصر له .

وإنما يلزم (٣) ذلك لأن الفرض باحتمال المحل هو أن المحل في وجود ذلك المحال فيه لا يفترق (٤) إلى أزيد مما هو عليه من التعيز . فإن إمتنع وجود غيره فيه ، فالتابع إليه يرجع ، لا إلى تحيز الجوهر . ونحن لما أوجبنا استحالة خلوه من التكون لم نجعل العلة أن المحل لا يتخل بما يحتمله . فكان لقائل أن يلزمنا مثل ما أئزناهم . وإنما جعلنا العلة ما تقدم القول فيه .

فأما الدليل [١٢٥] على جواز خلوه من اللون وغيره ، فهو ما قد ثبت أن اللون غير الجوهر ولا يسأل السائل من هذه المسألة ألا وهو مسلم لذلك .

(٢) ١ ، ٤ : هـ : فإذا

(٤) و : لا يفترق

(١) ٥ : جاز

(٢) ١ ، ٥ : لزم

(٢) و : من

(٤) ٥ : وإن

(١) و : قلناه

(٢) مكرره في النسخة ١

وإذا كان متغيراً ولم يكن بينهما تعلق وكان القادر عليهما مختاراً ، فيجب أن يصبح أن يجمع بينهما في الوجود — أن يصح من أفراد أحدهما من صاحبه .

ويقع الكلام ما هنا في فصلين (٢) : أحدهما بيان عدم تعلق بينهما . والثاني أنه إذا لم يمكن بينهما تعلق ، فلا بد من صفة وجود أحدهما منفصلاً عن الآخر .

أما الفصل الأول فالذي يصح أن يشبه هو أن يدعى بين الجوهر واللون تعلق الحاجة أو تعلق الإيجاب . ولا نذكر في ذلك تعلق الفعل بفاعه لأن الشبهة في هذا الباب زالت عن الجوهر واللون . وتعلق الحاجة إما أن يكون في نفس الوجود ، أو في بعض الصفات الثابتة للجوهر ، أو في بعض الأحكام له . والإيجاب إن ثبت بينهما فهو : إما إيجاب السبب للسبب ، أو إيجاب الملة للعامل . وقد يقال في الشيء أنه موجب لغيره على غير تعدين الوجهين ، مثل ما يقال في إيجاب السواد للبياض . إلا أن كلامنا فيما يؤثر في أمر ثابت لا في انتفاء ما ينتفى . وليس في الإيجاب على هذا الوجه الطريقة التي يتأھا . فإذا بطل وجب التعلق بين الجوهر واللون فقد تم الفصل الأول .

ليس يجوز أن يجعل الحاجة بينهما في الوجود نفسه ، فإن اللون قد ثبت حاجته إلى الجوهر ، فلا يجوز في الجوهر أن يحتاج إلى اللون ، لأن الشئين لا يجوز احتياجه كل واحد منهما إلى صاحبه في وجه واحد ، لأنه يقتضى حاجة الشيء إلى نفسه من حيث يحتاج إلى أمر هو محتاج إليه ، وهذا بين بثلاثة أشياء . يحتاج الأول إلى الثالث ، والثالث إلى الثاني ، والثاني إلى الأول ، فيعود الأمر

(٢) م : ا : م : موضعين .

(١) م : فإذا .

إلى أنه محتاج إلى نفسه حتى كأنه لم يوجد وهذا ظاهر الفساد .

وليس ينقلب هذا علينا إذا قلنا في الجوهر أنه محتاج إلى التكون والتكون محتاج إليه [٢٥ ب] لأن الوجه مختلف (١) فالتكون محتاج في وجوده إلى ذات الجوهر ، والجوهر في كونه كائناً محتاج إليه .

ولا يمكن أن يقال : إنما يجعل وجه الحاجة في الجوهر واللون مختلفاً ، فنقول : إن اللون محتاج إلى تعيين الجوهر والجوهر محتاج إلى وجود اللون ، لأنه إذا احتاج إلى تعيين الجوهر فقد احتاج إلى تعيين الجوهر فقد احتاج إلى وجوده من حيث يحتاج في التحيز إلى الوجود ، فثبتت الحاجة إلى وجود الجوهر . وإن كانت بواسطة فيعود الأمر إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه في وجه الوجود وليس كذلك التكون ، لأنه ليس محتاج وجود الجوهر إلى كون بواسطة ، فيقال : قد (٢) احتاج إلى التكون والتكون محتاج إليه ، بل التكون محتاج إلى وجود الجوهر والجوهر لا محتاج إلى أن يكون كائناً في جهة مخصوصة حتى يقتصر إلى التكون فافترقا .

وبعد : فاللون يقع على الشيء وحده ، فلو احتاج الجوهر في وجوده إليه لكان قد احتاج إلى شئين ، وذلك لا يصح لأن ما أحال الشرط أحال المفروض . فأجد الشئين ، كما يصح وجود المحتاج ، يحيل وجود الضد الآخر وهو شرط . ونحن لا نجعل للتأليف محتاجاً إلى المجاورة ، بل نراعي حال الحائزين ، وإن يكونا في حكم المثل الواحد حتى لو صح ذلك بلا كون لم يحتاج إليه . وكما لا يحتاج

(٢) م : ا : م : فقد

(١) م : ا : م : مختلف

إلى هذين اللونين الضدين ، فكذلك لا يحتاج إلى هاتين الصفتين المتضادتين (١) المتجاورتين (٢) ، حتى لو لم يكن للكائن بكونه كائناً صفة ، لكفى في وجود التأليف تباورها ، ولا يحتاج في كونه إثترافاً إلى الرطوبة واليبس ، وإنما المرجع بكونه إثترافاً إلى وجوده ، وفي أحد محله رطوبة وفي الآخر يوبس . ولا يحتاج الإرادة إلى اعتداد من علم وظن واعتقاد ، وإنما الواجب أن لا يكون المرید في حكم السامع من صحة حدوث المراد فقط ، لا أنا نصفها بالحاجة في وجودها إلى وجود أحد هذه الاعتداد :

وبعد : فلو احتاج [١٢٦] الجوهر في وجوده إلى اللون ، لوجب أن يصح وجود اللون من دون (٣) الجوهر لأن من حق المحتاج إليه صحة وجوده مع عدم المحتاج إليه (٤) كالعالم والحياة ، وكالحياة وما يحتاج إليه من البنية . ولولا ذلك لم يفصل المحتاج من المحتاج إليه ، لأنه كان لا يصح وجود المحتاج من دون المحتاج إليه . وفي وجوب الفرق بين المحتاج والمحتاج إليه دليل على ما قلناه . فبهذه (٥) الجملة تبطل (٦) حاجة الجوهر إلى اللون في الوجود .

فأما حاجته إليه في بعض صفاته فلا يصح لما ذكرنا (٧) أن اللون إسم يقع على النفس وحده ، وهذا مستمر في أي صفة . فقلوا : إن الجوهر يحتاج في كونه عليه (٨) ، إلى اللون . هل أن صفات الجوهر تختلف : فكونه جوهرأ

- | | |
|---------------------------------------|-------------------|
| (١) : المتضادتين | (٢) : المتجاورتين |
| (٣) : — دون | (٤) : — إليه |
| (٥) : — قبذه | (٦) : — بها |
| (٧) : مثل ما ذكرنا | |
| (٨) : — إن الجوهر في كونه عليها يحتاج | |

إذا لم يفارقه في العلم ، فكيف يحكم بحاجته في كونه عليها إلى اللون مع ثباتها ولا لون ١١

وبعد : فهو مستحق لذات فكيف يقتصر إلى معنى ١١

وأما تميزه فالحال فيه كالحال في كونه جوهرأ ، فإنه واجب لأمور (١) عليه (٢) في ذاته ، فلا يصح أن يحتاج في ثبوته للجوهر (٣) إلى معنى . هل أن اللون يحتاج إلى تميزه ، فكيف يفت التميز عليه . وكان يلزم صحة وجود اللون من دون حصول التميز ومن دون كونه جوهرأ لأن من حق ما يحتاج إليه ما قلناه .

وبعد : فلا بد من تعيين الحاجة لنفس (٤) من أجناس اللون فيجب عند هذه أن يعدم الجوهر ويذول تميزه . وأما في كونه كائناً ، فإنه يقتصر إلى الكون دون اللون والصفة الواحدة محال إستحقاقها لأمرين مختلفين . وبين هذا صحة قلنا في الجهات ولونه واحد وثبت (٥) في الجهة الواحدة واللون يتعاقب عليه فيها . وكان يلزم — والجهات غير منحصرة — أن تنحصر الألوان كما لا تنحصر الأكران . فأما حاجته إلى اللون في بعض أحكام الجوهر فلا يصح ، لأن ذلك المحكم — إن كان المرجع به إلى احتماله للأعراض (٦) — فهو لتمييز لا لأجل [٣٦ ب] اللون .

وبعد : فبحكم واحد ومن المحال إستحقاقه لأمور متضادة . هل أن ذلك العرض إن أريد به اللون نفسه ، فلو احتاج إليه لإحتماله له ، وهو يحتل بالانحياز له ، لوجب حاجته إليه ولو لوجب وجوده فيه ، وإن أريد به عرض

- | | |
|---------------------------------|------------------------------|
| (١) : — جوهر | (٢) : مكررة في النسخة |
| (٣) : يحتاج إلى ثبوته في الجوهر | (٤) : — فكان |
| (٥) : — بنفس | (٦) : — وثبت (٧) : — الأعراض |

آخر فليس بأن يحتاج إلى اللون لاحتماله لذلك المرض أولى من أن يقتصر إلى ذلك المرض لاحتماله للون^(١) : وإن أريد بذلك الحكم منه شيء من أن يكون بحيث هو ، فهذا الحكم أيضاً لتحيزه . وعلى أنه حكم واحد فلا يجوز^(٢) إحتياجه إلى اعتداد . وإن أريد بذلك الحكم صحة إدراكه بطائفة^(٣) ، فهو لتحيزه يدرك لسا ووثية .

بين هذا أنه إذا كان إدراكه لسا هو لتحيزه ، فكذلك يجب في إدراكه بالعين لأن الإدراك يتعلق بالعين بالشئ على ما تقتضيه أوصافه . ولا يمكن أن يقال : يدرك لسا لونه ، وإلا وجب في الضرر — إذ أدركه لسا — أن يعرف لونه : فإذا وجب في إدراكه بأحد^(٤) الطريقين ما ذكرنا ، فكذلك في الطريق الآخر . فهذه^(٥) الجملة يطل تعالى الحاجة من كل وجه .

فأما الإيجاب فإن جعل إيجابه لعل لم يصح لأن تأخيرها هو في إيجاب الأحوال والأحكام للذوات لا في وجودها . لولا ذلك لزم خروج المواد من تطبيقها بالقادر . فلا يجوز أن يكون الجوهر علة في اللون .

وبعد : فلو أوجب اللون لم يكن إيجاب^(٦) بعض الألوان أولى من بعض^(٧) وهذا يوجب وجود المتضادات .

وبعد فالعلة لا تختص بمطلوبها إلا إذا وجد المعلوم أولاً ، فكيف يترتب وجوده على وجود العلة . على أنه كان يصح أن يوجب إلا جنساً مخصوصاً به لأن العلة لا توجب الشيء وحده ، وهذا يقتضي أن لا يصح وجود أجناس

- | | |
|--------------------|------------------|
| (١) و : اللون | (٢) و : ولا يجوز |
| (٣) أ : بالخاصين . | (٤) و : بإحدى |
| (٥) و : فهذه | (٦) و : بإجابه . |
| | (٧) و : البعض |

اللون أجمع مع الجوهر ، بل إنما يوجد معه جنس مخصوص ، يحق إذا عدم عدم الجوهر . ويلزم ، إن كان بعض الجواهر لا يرجع إليه ، يوجب وجود هذا اللون المنصوص فيه ، وهي [١٣٧] متفقة متسائلة أن تقتضي^(١) وجود ذلك اللون في كل الجواهر^(٢) . وإن جعل إيجاب السبب المنسب لم يصح ، لأنه يعود بالنقض على القول باستحالة خلو الجوهر من اللون ، لأنه كان يجوز أن يوجد ، ولا يوجد ما يتولد عنه لعارض ، لأن هذه ن حقيقة السبب والمسبب .

وبعد : فكان لا يختص بتوليد بعض الألوان المتضادة دون بعض . وهكذا لو جعل اللون مولداً للجوهر ، لأنه كان يختص بتوليد إياه في جهة أولى من غيرها وبخارق^(٣) في ذلك بتوليد الاعتماد لأنه يولد في أقرب المحاذيات^(٤) من محاذاة محله حيث^(٥) استحال الطفر^(٦) على المحال . فكان يلزم أن^(٧) لو ولد اللون أن يزداد لونه على مر الأوقات ، وكان يجب أن يولد جنساً واحداً من اللون ، لأنه لا يصح توليده لنفسه واحدة . وهذا^(٨) يوجب أن لو زال ذلك اللون أن يعدم الجوهر ، لأنه لا يصح توليده لغيره من بعد .

وبعد : فكان يجب أن تكون الجواهر — لقائلها — مثابة بهذا اللون المنصوص ، وأن لا يجوز إختلاف اللون بها ، وقد عرفت فساد ، فصح لك بهذه الجملة زوال وجوده^(٩) التماثل بين الجوهر واللون . وأما^(١٠) الكلام في أنه

- | | |
|-----------------|--------------------|
| (١) و : تقتضي . | (٢) أ : الجوهر . |
| (٣) و : — في . | (٤) و : المتحاذيات |
| (٥) و : — لها . | (٦) و : من . |
| (٧) و : — أن . | (٨) و : ولهذا . |
| (٩) و : وجود . | (١٠) و : فأما . |

إذا لم يكن بينهما تعلق صريح وجوده حارياً من اللون ، فظاهر لانه محل - والحال
 هذه - محل جوهرين (١) في جوار انفكاك أحدهما من الآخر وانفراذه منه .
 وليس لأحد أن يقول : فأنتم تحيلون وجود بعض أجزاء الحياة إلا مع
 بعض من دون تعلق بينهما ، لأننا نوجب وجها من التعلق فذكره في باب الحياة .
 وأشكل ما قيل في ذلك هو أن أحدهما لا يمكن أن يفعل حركة مبتدأة في نفسه
 إلا بفعل اعتماداً يولد الحركة في عظمه وشعر يده ، ولا يصح أن يفعل هذه
 الحركة من دون أن يشيف (٢) إليها اعتماداً يولد حركة أخرى وليس بينهما
 تعلق ، ومع هذا فالافتصال مستحيل ، ولا يمكنكم أن تقولوا : إنه يفعل الحركة
 أولاً في اللحم ثم يتحرك من بدنه العظم باعتماد آخر يفعله ، لأن هذا لا يسقط
 الإلزام ، من حيث لم يصح أن يتلو من الفعل الاعتماد كما (٣) يفعل [٢٧٧]
 الحركة ولا تعلق بينهما . هذا على أنه لو تحرك اللحم كله ابتداءً والعظم والشعر
 ساكنان ، لكان قد باينهما ، لأن هذا سبيل الجسمين إذا تحرك أحدهما وبقي
 الآخر ساكناً .

وقد قيل إن الأولى في الجواب من هذا الدوال أن يقال : إن الحركة لا
 يصح منا أن فعلها إلا متولدة من الاعتماد ، ففعل الاعتماد أولاً في اللحم ثم
 تولد منه الحركة فيه وفي العظم والشعر ، إذ لا يجمع وجود للبيات الكثيرة
 من السبب الواحد في الحال ، ويكون وجود الحركة في الثاني ، على ما ثبت من
 توليد الاعتماد ، وتلحق الحركة على هذا المذهب بالأجناس التي يمتدح علينا فعلها
 إلا هذه سبب مثل الصوت والثأيف والألم ، ويفارق حالها حال السكون . وما
 لم نقل بهذا المذهب فالإلزام متوجه :

- (١) : الجوهرين . (٢) : مطبوعة في النسخة هـ .
 (٣) : كذا .

وقد يصح أن نجيب عنه من دون ارتكاب المذهب فنقول : إنما تمتدح علينا
 الحركة في اللحم دون العظم والشعر ، لأن اليد بالاتصال قد صارت في حكم الشيء
 الواحد ، وتجرى مجرى التقليل المتزق . فإن تحريك بعضه دون بعض لا يصح ،
 ولا يمكن بيان مثله في الجوهر واللون وليس الذي (١) ذكرناه بعينه لما يذكر
 في نفي ثان (٢) هو وجعل ، لأنهما لو ثبتا قديمين لم يصح أن يكون
 لأحدهما تعلق بالآخر من حيث كان وجود كل واحد منهما (٣) إذاً .

ولما صورنا الكلام في مقدورين بقدر القادر عليهما فنقول : إذا لم يكن
 بينهما تعلق صريح أن نختار أفراد أحدهما من الآخر كما يصح أن نجتمع بينهما .
 فهذه جملة الكلام في بيان هذه الدلالة (٤) وقد استدل أبو هاشم ، رحمه الله ، على
 ذلك (٥) ، بأن في الأجسام ما قد خلا (٦) من العظم والرائحة كالهواء والماء ،
 وكظاهر الغلبة والإجاسة لأننا نجاور بينها وبين المحل الذي تدرك به العظم أو
 الرائحة ، فلا نجد واحداً منهما . ولو كانا موجودين لأدركناهما مع صحة الحاسة
 ودوال الموانع [١٢٨] .

فإن قال : قد ألفتا هذه الأجسام فلهذا لا تدرك ما فيها . قيل له : لا تأخير
 للآلاف فيما يجب عند الإدراك أن نجده . فإن قال : إن فيها طعوماً مختلفة ، أو
 قال إن الذي فيها من العظم يسير . قيل له : إن اختلاط الطعوم لا يمنع من
 إدراكها . فإننا قد ندرك الطعوم المختلفة في كثير من الأجسام . فأما إدعاء القلة
 فهو أيضاً غير مانع من الإدراك لأن القليل كالكثير في صحة الإدراك . وإن

- (١) و : ما . (٢) : في ثان الله .
 (٣) و : كل واحد منهما ، ومكتوب بدلاً منها أحدهما .
 (٤) : الآلة .
 (٥) في النسخة و مكتوب ، على ذلك ، قبل ابن هاشم (٦) هـ : من .

كانت هذه الاجسام قد تعظم وتكثر ، فيجب — لو اختلفت هذه المعاني — أن تكثر أيضاً ، فيجب إدراكها . وإذا (١) ثبت جواز خلو الجوهر من العلوم وحرمانه ، فكذلك من اللون ، لأن العقل غير فاصل بين الأمرين .

وأخذ ما استدلل به شريعتنا : أن في الاجسام ما قد خلا من (٢) الصوت مع احتمال الحمل له . والكلام في ذلك أظهر من جميع ما تقسم . وإنما كان ينبغي بيان احتمال الحمل للصوت ، وسند ذكر القول في استثنائه من كل ما زاد على الحمل وإذا صح ذلك ، وقد خلا المحل من (٣) المرض الذي يحتله ، فيجب مثله في اللون ، لأن الطريقة في الموضوعين واحدة .

فأما الشبهة (٤) التي تذكر في هذا الباب فوجوه : منها أن يقال : إن الجوهر لا يرى إلا على هيئة ، ولا يكون كذلك إلا بلون ، وهذا استدلال بالشيء على نفسه . فإن الهيئة واللون سواء . فمن أين أنه لا يدرك إلا كذلك ؟ . ثم إن كان على ما (٥) قدره ، فالواجب جواز وجوده ولا يرى ، لا أنه يجب إشتاع خلوه من اللون .

ومنها أن يقال : قد ثبت الفعل بين إدراك الجوهر رؤية وإدراكه لمسا على ما ثبت في التفارقة الحاصلة بين الضرب والبصر إذا أدركا الجوهر . وهذا الفصل لا يتم إلا لأن (٦) البصر يراه (٧) مع اللون لا معاقلة . والجواب : أن الفصل لا يجب وجوه إلى ما ذكرتم ، بل يرجع إلى اختلاف طريقى الإدراك .

وقد يقع الفصل في الشئين المختلفين لاختلاف الطريق ، فإن أحد العلمين قد يكون مثلا للآخر ، ويقتضي (٨) الفصل بينهما لمصول أحدهما عند [٣٧ ب] نظر ، ومصول الآخر عند غيره .

ومنها أن يقال : إذا كان بعد وجود اللون فيه لا يجوز خلوه منه بعد وجوده فيه (٩) ، فكذلك في (١٠) الابتداء ، وهذا باطل ، لأن العلة في إشتعاله خلوه منه بعد وجوده فيه ، هو أنه يبقى ، ولا يبقى إلا بما هو باق حتى (١١) لو قدرنا أنه لا يبقى أو يبقى بما لا يبقى ، لكان يعدم خلوه منه بعد وجوده فيه . وهذه العبارة غير حاصلة في الأول .

ومنها أن يقاس حال الخلو على حال الاجتماع ، فيقال : إذا إشتعال وجوده حلقه الألوان في الجوهر ، إشتعال خلوه منها ، وهذا قياس فاسد . فإن المسيل للاجتماع هو التضاد . وهذا إنما يثبت في حال الوجود دون حال العدم ، ولهذا يصح عدم المتدين وإن لم يصح وجودها .

ومنها أن يقال : إن عند حدوث اللون يرى على هيئة مخالفة لما تقدم ، فيجب أن يكون في الأول على عند هذا اللون ، وهذا دعوى لأن الفصل — إن وقع بين هاتين الحالتين — فليس لأجل أنه كان فيه معنى يضاد ما قد حصل الآن ، بل هو لوجود معنى لم يكن فيه من قبل . فلهذه جملة ما يقال في الشبهة (١٢) التي تورد في هذا الباب (١٣) .

- | | |
|---------------------|----------------------------|
| (١) : هـ : يبين . | (٢) : هـ : بعد وجوده فيه . |
| (٣) : هـ : في . | (٤) : هـ : أنا . |
| (٥) : هـ : الشبهة . | (٦) : هـ : يتلوه فصل . |

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| (١) : هـ : فإذا . | (٢) : هـ : من . |
| (٣) : هـ : من . | (٤) : هـ : في الأصل : الشبهة . |
| (٥) : هـ : ما . | (٦) : هـ : وأن . |
| (٧) : هـ : المبصر (مطموسة) . | |

فصل (١)

في استحالة خلط الأجسام عن اللون

قد بينا أن القطع ممكن في كثير من الأجسام على أن لا تعلم له ولا راحة .
وبمثل هذا لا يصح القطع على أن لا لون فيه .

فإن قال : فلا جاز أن تكون الأجسام الغير كالارض والماء والنار لا لون فيها ؟ قيل له : لأن ما نجد من تناقض إدراكنا لها يجوز صرفه إلى خلوها من اللون ، ويجوز صرفه إلى اختلاط بعض هذه الألوان ببعض (١) كما يقال في النقش المخلوط باللين (٢) وكالتصميم الأسود (٣) إذ ليس فوكة (٤) قبض أبيض رقيق .
والأصل في ذلك أنه متى خلص اللون في الجوهر فهو أقوى على الإدراك منه عند الاختلاط ، فإذا كان للاختلاط هذا الحظ ، حاز أن يصرف تناقض الإدراك إليه .

وقد قطع الأراكل على (٥) خلط الماء والنار من اللون ، وقالوا إنما يتلونان بلون غيرهما . فإن الماء يتلون بلون الآنيه والنار [١٢٩] تتلون (٦) بلون الوفر .
فإن ما يتقد بالزئبق يرى كأنه أبيض ويرى ما يتقد بالكبريت على شبيه من لونه ، وهذا إذا أراجوا به انتقال الألوان فحال وما هذا فغير (٧) معقول .

والعلة فيما قلناه (٨) أنا عند رؤيتنا الماء نرى الآنيه فيلتبس لتجاور ، ونرى

(١) : + اسم الله الرحمن الرحيم .

(٢) : - بعض

(٣) : ١ (٤) : مكررة في النسخة .

(٥) : ١ (٦) : ١ (٧) : ١ (٨) : ١

(٩) : ١ (١٠) : ١ (١١) : ١ (١٢) : ١

(١٣) : ١ (١٤) : ١ (١٥) : ١ (١٦) : ١

(١٧) : ١ (١٨) : ١ (١٩) : ١ (٢٠) : ١

(٢١) : ١ (٢٢) : ١ (٢٣) : ١ (٢٤) : ١

(٢٥) : ١ (٢٦) : ١ (٢٧) : ١ (٢٨) : ١

(٢٩) : ١ (٣٠) : ١ (٣١) : ١ (٣٢) : ١

(٣٣) : ١ (٣٤) : ١ (٣٥) : ١ (٣٦) : ١

(٣٧) : ١ (٣٨) : ١ (٣٩) : ١ (٤٠) : ١

(٤١) : ١ (٤٢) : ١ (٤٣) : ١ (٤٤) : ١

(٤٥) : ١ (٤٦) : ١ (٤٧) : ١ (٤٨) : ١

(٤٩) : ١ (٥٠) : ١ (٥١) : ١ (٥٢) : ١

(٥٣) : ١ (٥٤) : ١ (٥٥) : ١ (٥٦) : ١

(٥٧) : ١ (٥٨) : ١ (٥٩) : ١ (٦٠) : ١

(٦١) : ١ (٦٢) : ١ (٦٣) : ١ (٦٤) : ١

(٦٥) : ١ (٦٦) : ١ (٦٧) : ١ (٦٨) : ١

(٦٩) : ١ (٧٠) : ١ (٧١) : ١ (٧٢) : ١

(٧٣) : ١ (٧٤) : ١ (٧٥) : ١ (٧٦) : ١

(٧٧) : ١ (٧٨) : ١ (٧٩) : ١ (٨٠) : ١

(٨١) : ١ (٨٢) : ١ (٨٣) : ١ (٨٤) : ١

(٨٥) : ١ (٨٦) : ١ (٨٧) : ١ (٨٨) : ١

(٨٩) : ١ (٩٠) : ١ (٩١) : ١ (٩٢) : ١

(٩٣) : ١ (٩٤) : ١ (٩٥) : ١ (٩٦) : ١

(٩٧) : ١ (٩٨) : ١ (٩٩) : ١ (١٠٠) : ١

(١٠١) : ١ (١٠٢) : ١ (١٠٣) : ١ (١٠٤) : ١

(١٠٥) : ١ (١٠٦) : ١ (١٠٧) : ١ (١٠٨) : ١

(١٠٩) : ١ (١١٠) : ١ (١١١) : ١ (١١٢) : ١

(١١٣) : ١ (١١٤) : ١ (١١٥) : ١ (١١٦) : ١

(١١٧) : ١ (١١٨) : ١ (١١٩) : ١ (١٢٠) : ١

(١٢١) : ١ (١٢٢) : ١ (١٢٣) : ١ (١٢٤) : ١

(١٢٥) : ١ (١٢٦) : ١ (١٢٧) : ١ (١٢٨) : ١

(١٢٩) : ١ (١٣٠) : ١ (١٣١) : ١ (١٣٢) : ١

(١٣٣) : ١ (١٣٤) : ١ (١٣٥) : ١ (١٣٦) : ١

(١٣٧) : ١ (١٣٨) : ١ (١٣٩) : ١ (١٤٠) : ١

(١٤١) : ١ (١٤٢) : ١ (١٤٣) : ١ (١٤٤) : ١

(١٤٥) : ١ (١٤٦) : ١ (١٤٧) : ١ (١٤٨) : ١

(١٤٩) : ١ (١٥٠) : ١ (١٥١) : ١ (١٥٢) : ١

(١٥٣) : ١ (١٥٤) : ١ (١٥٥) : ١ (١٥٦) : ١

(١٥٧) : ١ (١٥٨) : ١ (١٥٩) : ١ (١٦٠) : ١

(١٦١) : ١ (١٦٢) : ١ (١٦٣) : ١ (١٦٤) : ١

(١٦٥) : ١ (١٦٦) : ١ (١٦٧) : ١ (١٦٨) : ١

(١٦٩) : ١ (١٧٠) : ١ (١٧١) : ١ (١٧٢) : ١

(١٧٣) : ١ (١٧٤) : ١ (١٧٥) : ١ (١٧٦) : ١

(١٧٧) : ١ (١٧٨) : ١ (١٧٩) : ١ (١٨٠) : ١

(١٨١) : ١ (١٨٢) : ١ (١٨٣) : ١ (١٨٤) : ١

(١٨٥) : ١ (١٨٦) : ١ (١٨٧) : ١ (١٨٨) : ١

(١٨٩) : ١ (١٩٠) : ١ (١٩١) : ١ (١٩٢) : ١

(١٩٣) : ١ (١٩٤) : ١ (١٩٥) : ١ (١٩٦) : ١

(١٩٧) : ١ (١٩٨) : ١ (١٩٩) : ١ (٢٠٠) : ١

(٢٠١) : ١ (٢٠٢) : ١ (٢٠٣) : ١ (٢٠٤) : ١

(٢٠٥) : ١ (٢٠٦) : ١ (٢٠٧) : ١ (٢٠٨) : ١

(٢٠٩) : ١ (٢١٠) : ١ (٢١١) : ١ (٢١٢) : ١

(٢١٣) : ١ (٢١٤) : ١ (٢١٥) : ١ (٢١٦) : ١

(٢١٧) : ١ (٢١٨) : ١ (٢١٩) : ١ (٢٢٠) : ١

(٢٢١) : ١ (٢٢٢) : ١ (٢٢٣) : ١ (٢٢٤) : ١

(٢٢٥) : ١ (٢٢٦) : ١ (٢٢٧) : ١ (٢٢٨) : ١

(٢٢٩) : ١ (٢٣٠) : ١ (٢٣١) : ١ (٢٣٢) : ١

(٢٣٣) : ١ (٢٣٤) : ١ (٢٣٥) : ١ (٢٣٦) : ١

(٢٣٧) : ١ (٢٣٨) : ١ (٢٣٩) : ١ (٢٤٠) : ١

(٢٤١) : ١ (٢٤٢) : ١ (٢٤٣) : ١ (٢٤٤) : ١

(٢٤٥) : ١ (٢٤٦) : ١ (٢٤٧) : ١ (٢٤٨) : ١

(٢٤٩) : ١ (٢٥٠) : ١ (٢٥١) : ١ (٢٥٢) : ١

(٢٥٣) : ١ (٢٥٤) : ١ (٢٥٥) : ١ (٢٥٦) : ١

(٢٥٧) : ١ (٢٥٨) : ١ (٢٥٩) : ١ (٢٦٠) : ١

(٢٦١) : ١ (٢٦٢) : ١ (٢٦٣) : ١ (٢٦٤) : ١

(٢٦٥) : ١ (٢٦٦) : ١ (٢٦٧) : ١ (٢٦٨) : ١

(٢٦٩) : ١ (٢٧٠) : ١ (٢٧١) : ١ (٢٧٢) : ١

(٢٧٣) : ١ (٢٧٤) : ١ (٢٧٥) : ١ (٢٧٦) : ١

(٢٧٧) : ١ (٢٧٨) : ١ (٢٧٩) : ١ (٢٨٠) : ١

(٢٨١) : ١ (٢٨٢) : ١ (٢٨٣) : ١ (٢٨٤) : ١

(٢٨٥) : ١ (٢٨٦) : ١ (٢٨٧) : ١ (٢٨٨) : ١

(٢٨٩) : ١ (٢٩٠) : ١ (٢٩١) : ١ (٢٩٢) : ١

(٢٩٣) : ١ (٢٩٤) : ١ (٢٩٥) : ١ (٢٩٦) : ١

(٢٩٧) : ١ (٢٩٨) : ١ (٢٩٩) : ١ (٣٠٠) : ١

(٣٠١) : ١ (٣٠٢) : ١ (٣٠٣) : ١ (٣٠٤) : ١

(٣٠٥) : ١ (٣٠٦) : ١ (٣٠٧) : ١ (٣٠٨) : ١

(٣٠٩) : ١ (٣١٠) : ١ (٣١١) : ١ (٣١٢) : ١

(٣١٣) : ١ (٣١٤) : ١ (٣١٥) : ١ (٣١٦) : ١

(٣١٧) : ١ (٣١٨) : ١ (٣١٩) : ١ (٣٢٠) : ١

(٣٢١) : ١ (٣٢٢) : ١ (٣٢٣) : ١ (٣٢٤) : ١

(٣٢٥) : ١ (٣٢٦) : ١ (٣٢٧) : ١ (٣٢٨) : ١

(٣٢٩) : ١ (٣٣٠) : ١ (٣٣١) : ١ (٣٣٢) : ١

(٣٣٣) : ١ (٣٣٤) : ١ (٣٣٥) : ١ (٣٣٦) : ١

(٣٣٧) : ١ (٣٣٨) : ١ (٣٣٩) : ١ (٣٤٠) : ١

(٣٤١) : ١ (٣٤٢) : ١ (٣٤٣) : ١ (٣٤٤) : ١

(٣٤٥) : ١ (٣٤٦) : ١ (٣٤٧) : ١ (٣٤٨) : ١

(٣٤٩) : ١ (٣٥٠) : ١ (٣٥١) : ١ (٣٥٢) : ١

(٣٥٣) : ١ (٣٥٤) : ١ (٣٥٥) : ١ (٣٥٦) : ١

(٣٥٧) : ١ (٣٥٨) : ١ (٣٥٩) : ١ (٣٦٠) : ١

(٣٦١) : ١ (٣٦٢) : ١ (٣٦٣) : ١ (٣٦٤) : ١

(٣٦٥) : ١ (٣٦٦) : ١ (٣٦٧) : ١ (٣٦٨) : ١

(٣٦٩) : ١ (٣٧٠) : ١ (٣٧١) : ١ (٣٧٢) : ١

(٣٧٣) : ١ (٣٧٤) : ١ (٣٧٥) : ١ (٣٧٦) : ١

(٣٧٧) : ١ (٣٧٨) : ١ (٣٧٩) : ١ (٣٨٠) : ١

(٣٨١) : ١ (٣٨٢) : ١ (٣٨٣) : ١ (٣٨٤) : ١

(٣٨٥) : ١ (٣٨٦) : ١ (٣٨٧) : ١ (٣٨٨) : ١

(٣٨٩) : ١ (٣٩٠) : ١ (٣٩١) : ١ (٣٩٢) : ١

(٣٩٣) : ١ (٣٩٤) : ١ (٣٩٥) : ١ (٣٩٦) : ١

(٣٩٧) : ١ (٣٩٨) : ١ (٣٩٩) : ١ (٤٠٠) : ١

(٤٠١) : ١ (٤٠٢) : ١ (٤٠٣) : ١ (٤٠٤) : ١

(٤٠٥) : ١ (٤٠٦) : ١ (٤٠٧) : ١ (٤٠٨) : ١

(٤٠٩) : ١ (٤١٠) : ١ (٤١١) : ١ (٤١٢) : ١

(٤١٣) : ١ (٤١٤) : ١ (٤١٥) : ١ (٤١٦) : ١

(٤١٧) : ١ (٤١٨) : ١ (٤١٩) : ١ (٤٢٠) : ١

(٤٢١) : ١ (٤٢٢) : ١ (٤٢٣) : ١ (٤٢٤) : ١

(٤٢٥) : ١ (٤٢٦) : ١ (٤٢٧) : ١ (٤٢٨) : ١

(٤٢٩) : ١ (٤٣٠) : ١ (٤٣١) : ١ (٤٣٢) : ١

(٤٣٣) : ١ (٤٣٤) : ١ (٤٣٥) : ١ (٤٣٦) : ١

(٤٣٧) : ١ (٤٣٨) : ١ (٤٣٩) : ١ (٤٤٠) : ١

(٤٤١) : ١ (٤٤٢) : ١ (٤٤٣) : ١ (٤٤٤) : ١

(٤٤٥) : ١ (٤٤٦) : ١ (٤٤٧) : ١ (٤٤٨) : ١

(٤٤٩) : ١ (٤٥٠) : ١ (٤٥١) : ١ (٤٥٢) : ١

(٤٥٣) : ١ (٤٥٤) : ١ (٤٥٥) : ١ (٤٥٦) : ١

(٤٥٧) : ١ (٤٥٨) : ١ (٤٥٩) : ١ (٤٦٠) : ١

(٤٦١) : ١ (٤٦٢) : ١ (٤٦٣) : ١ (٤٦٤) : ١

(٤٦٥) : ١ (٤٦٦) : ١ (٤٦٧) : ١ (٤٦٨) : ١

(٤٦٩) : ١ (٤٧٠) : ١ (٤٧١) : ١ (٤٧٢) : ١

(٤٧٣) : ١ (٤٧٤) : ١ (٤٧٥) : ١ (٤٧٦) : ١

(٤٧٧) : ١ (٤٧٨) : ١ (٤٧٩) : ١ (٤٨٠) : ١

(٤٨١) : ١ (٤٨٢) : ١ (٤٨٣) : ١ (٤٨٤) : ١

(٤٨٥) : ١ (٤٨٦) : ١ (٤٨٧) : ١ (٤٨٨) : ١

(٤٨٩) : ١ (٤٩٠) : ١ (٤٩١) : ١ (٤٩٢) : ١

(٤٩٣) : ١ (٤٩٤) : ١ (٤٩٥) : ١ (٤٩٦) : ١

(٤٩٧) : ١ (٤٩٨) : ١ (٤٩٩) : ١ (٥٠٠) : ١

(٥٠١) : ١ (٥٠٢) : ١ (٥٠٣) : ١ (٥٠٤) : ١

(٥٠٥) : ١ (٥٠٦) : ١ (٥٠٧) : ١ (٥٠٨) : ١

(٥٠٩) : ١ (٥١٠) : ١ (٥١١) : ١ (٥١٢) : ١

(٥١٣) : ١ (٥١٤) : ١ (٥١٥) : ١ (٥١٦) : ١

(٥١٧) : ١ (٥١٨) : ١ (٥١٩) : ١ (٥٢٠) : ١

(٥٢١) : ١ (٥٢٢) : ١ (٥٢٣) : ١ (٥٢٤) : ١

(٥٢٥) : ١ (٥٢٦) : ١ (٥٢٧) : ١ (٥٢٨) : ١

(٥٢٩) : ١ (٥٣٠) : ١ (٥٣١) : ١ (٥٣٢) : ١

(٥٣٣) : ١ (٥٣٤) : ١ (٥٣٥) : ١ (٥٣٦) : ١

(٥٣٧) : ١ (٥٣٨) : ١ (٥٣٩) : ١ (٥٤٠) : ١

(٥٤١) : ١ (٥٤٢) : ١ (٥٤٣) : ١ (٥٤٤) : ١

(٥٤٥) : ١ (٥٤٦) : ١ (٥٤٧) : ١ (٥٤٨) : ١

(٥٤٩) : ١ (٥٥٠) : ١ (٥٥١) : ١ (٥٥٢) : ١

(٥٥٣) : ١ (٥٥٤) : ١ (٥٥٥) : ١ (٥٥٦) : ١

لأن الخلاف والمخالفة سواء، فإذا قيل في الشيء (إنه بخلاف ذلك، قيل فيه أنه مخالف له . فكيف يجوز أن يقول أن المخالف يخالف بخلاف؟ وإنما قصرنا الخلاف^(١) على ما ذكرناه، لأن الصفة التي ترجع إلى الفاعل هي الوجود ولا حظ له في إيجاب القائل والاختلاف، ونفي الفاعل لا يؤثر في مخالفة الشيء لغيره لأن ذلك لو وقف على الاختيار لزم أن يصح منه أن يجعل السواد غير مخالف [٢٩ ب] للياض، وقد عرفنا فساده . ولا يجوز وقوع المخالفة لعل^(٢) من القائل لأن العلة أيضاً تخالف غيرها فتحتاج إلى علة أخرى ثم يقتضي هذا التسلسل وكان لا تثبت المخالفة في العدم لعدد اختصاص المعنى به .

وبعد : فكان يلزم صحة خروج الجوهر عن مخالفة لما يخالفه لزوال تلك العلة، وكذلك في سائر الأجناس . وكان يلزم في الأعراض أن تخالف مخالفتها لعل كما قيل في الجواهر، ويلزم في القديم أيضاً^(٣) أن يخالف مخالفة لعل قديمة لأن المخالفة ثابتة لم يزل، ثم يلزم إذا وجد في أحد الجوهرين مثل ما وجد في الجوهر الآخر، وما يخالفه أن يكون مثلاً له وبمعناه له حتى يكون عند طروء الضد يتنفي من وجه ويبقى من وجه . وكذا لا يصح أن تقع المخالفة بالعلّة فلا يصح وقوعها بالصفة التي تتبع العلة^(٤)، فإن الجوهر لا يستحق صفة تتبع العلة إلا كونه كائناً، ولذلك لا يقع الخلاف، والإلزام — إذا انتقل في الجهات — أن يصير مخالفاً لنفسه لخروجه عن عائلته ما يخاله^(٥) .

وبعد : فلو وقف المخالفة على الصفة التي تتبع المعاني، لزم في الأعراض

أن لا تثبت مخالفة للجواهر، لأن المعاني لا تختص بها، ولو كان جميع صفات القائل مستوى في ذلك . فكان يخالف أحداً يكونه عالماً غيره، وإن كان ذلك راجعاً إلى الجملة، مع أن من حكم المخالفة أن تختص بالأحاد . فثبت أن المخالفة وللمالكة تابستان لصفة الذات أو للمقتضى^(٦) عنها، وأما^(٧) للضادة فالأقرب أن لا تثبت إلا لأجل الصفة المقتضاة من صفة الذات دون نفي صفة الذات والا وجب أن يثبت الشيء عندا لغيره في العدم . وهذا يخالف حال للضادة حال المخالفة، فاتها قد تثبت في العدم^(٨) .

فأما دليلنا على تماثل الجوهر فهو أن الشكل قد اشترك فيما يكون^(٩) شيئاً للاتفاق من [٤٠] صفة الذات والمقتضى عنها، لأن ما عداها من^(١٠) الصفتين له بها لا حظ له في وقوع الخلاف والوفاق عنده، ولو كانت الجواهر مختلفة لم يصح اشتراكها^(١١) فيما يوجب الاتفاق .

فإن قال : كونه جوهرًا مختلط في الذات وكذلك تميزه وكذلك الوجود فلا يجب لأجل الاشتراك فيما ذكر ثم أن يقتضى^(١٢) بالقائل . قيل له : إن هذه الصفات لو اختلفت لكان إلى اختلافها طريق، والطرق التي بها يعرف اختلاف الصفات : إما الإدراك وإما^(١٣) الوجدان من النفس أو اختلاف الأحكام . وليس يتناول الإدراك كونه جوهرًا ولا موجوداً حتى يصح أن تحكم باختلافها على الإدراك والتميز، فليس يختلف على المدرك في الجوهرين . وأما وجوده

- | | |
|--------------------|-------------------|
| (١) و : المقتضى . | (٢) أ : فاما |
| (٣) و : العدم | (٤) أ : صير |
| (٥) أ : ر : بين | (٦) هـ : اشتراكها |
| (٧) هـ : و : يقتضى | (٨) أ : أو |

- | | |
|--------------------|------------|
| (١) أ : بالخلاف . | (٢) أ : به |
| (٣) أ : تعالى | (٤) أ : به |
| (٥) أ : ما مائله . | |

الصفات من النفس فأبعد من الاشتباه، والوجود هو (١) صفة واحدة في الدوات وما به تعلم أنه لا يدخل في صفة الوجود اتفاق (٢) الأحكام الراجعة إليها مثله تعلم أن التميز وكونه جوهرًا لا يختلف حكمهما (٣) في شيء من الجواهر .

فإذا ثبت (٤) ذلك ، صبح أنه لا اختلاف في هذه الصفات أصلاً ، فيجب بالاشتراك فيها وقوع التماثل . فهذه طريقة في إيراد هذه الدلالة .
ويقرب منها أن نقول : أن صفات الجوهر محصورة على ما تقدم ، والجوهر أجمع : إما أن تكون مشتركة فيها أو يصح أن تكون مشتركة . ولو اختلفت لما ثبتت الشركة ولما صحت أصلاً . ولو وجب أن ثبت لبعضها صفة تستحيل تلك الصفة هل غيرها . فهذه أيضاً طريقة في إيراد هذه الدلالة .

وقد يورد على طريقة أخرى ومن أن يقال : لركان في الجواهر اختلاف ، لكان يجب فيما خالف غيره أن يفارقه في حكم يكلف من الاختلاف . ولا تصح الإشارة إلى حكم يفترقان فيه ، فيجب إرتفاع الخلاف بينهما (٥) ، وزواله يقتضيه بروت الرافق .

والذي يمكن من السؤال [١٠ ب] هل ذلك أن يقال : إن أحدهما يحتمل من الأعراض ما لا لا (١) يحتمله الآخر ، فافترقا من هذه الجهة . ونحن لا نسام ذلك ، بل نقول إن احتمال الجوهر العرض هو لتمييزه ، وصار هذا الحكم حقيقة لهذه الصفة . فلا جوهر إلا ويحتمل من الأعراض مثل ما يحتمله الآخر

(٢) و : اختلاف

(٤) و : صح

(٦) و : ما يحتمله

(١) و : هو

(٣) و : حكمها

(٥) و : — بينهما

أو يحتمل (٢) غير ما احتمله الآخر . وغرضنا من ذلك هو أن كل ما يصح وجوده في هذا الجوهر من الأعراض فلا يحتاج الجوهر مع تميزه إلى أمر آخر . هذا معنى قولنا إنه يحتمل البرهن . فإذا كان كذلك وامتنع في بعض الأعراض وجوده في محل ، فذلك ليس (٣) يرجع إلى أن المحل لا يحتمله ، بل المانع راجع إلى العرض نفسه ، فيصح ذلك كاحتمال المحل للحركة . ثم يقال : لا يصح وجودها فيه من جهة العاجز ، فالمنع عارضاً يرجع إلى غير الجوهر لا إلى ذاته ، فكذلك ما قلنا . ولهذا لو نقل هذا الجزء إلى تضاهيف أجزاء القلب اصبح أن يوجد أن فيه العلم كما صح في غيره وحاله لم يتغير ، وإنما يحتاج العلم في وجوده إلى بنية مثل بنية القلب ، وكذلك نقول : إن كل محل يحتمل الحياة لأنه إذا وجدت المعاني التي تحتاج الحياة في وجودها إليها فقد كفى في صحة وجود الحياة على المحل من التميز والوجود .

ويبين صحة ما قدمناه (٤) أن التلخيص عندنا هو معنى واحد (٥) ووجوده في واحد من المحليين لا على جهة التجزئ ، فقد صار عين الوجود في محل آخر ، فإذا ثبت هذه الحجة ، وصح أن الجوهرين لم يفترقا في هذا الحكم أيضاً ، فيجب القول بتماثلهما .

وليس يلزمنا على هذه الطريقة أن يقال : فيجب أن تحكموا (٦) بتماثل وتين لأنهما لا يفترقان في شيء من الأحكام ، لأن إحدى التقديرين قد فارقنا الأخرى في صحة إيجاد المقدور المعين بها (٧) ، وهذا ينفي عن اختلاف صفة

(٢) و : — يحتمل

(٣) و : ما قلناه

(٤) و : — واحد

(٥) و : — بينهما

ذاتيهما . ونحن قلنا : إن احتمال الجواهر الأمراض أجمع هو لصفة واحدة ،
حق قلنا : إن عين ما يوجد في أحدهما يصح وجوده في [١٤١] الآخر ،
فكيف يقبى ما قالوه ، مع أن المفعول (١) بإحديهما (٢) محال أن يقبى
بالأخرى أصلا .

وأخذ ما يستدل به على تماثل الجواهر والأجسام أن الجسمين إذا اتفقا في
اللون والقدر والصورة ، ورأيتاهما (٣) ، ثم فبتا منهما وأدركتاهما ثانيا ، فانه
يلتبس علينا أحدهما بالأخر مع العلم بتغايرهما ووزوال (٤) للتلقي منهما (٥) حتى
يجوز في هذا أن يكون (٦) هو (٧) الذي كان في الجهة الأخرى وفي بعض أجزاء
أحد الجسمين أن يكون قد إنتقل إلى الجسم الآخر ، وبديل مكانه أجزاء منتقلة
من ذلك الجسم إليه ، فلا بد من وجه يصرف هذا الاشتباه والالتباس إليه .
وإذا كان العلم بتغايرهما قد تقدم فارق حالهما حال ما يلتبس على المدرك غيره
إذا كان بينهما تعلق حلول أو مجاورة كالسواد ومطه والخضاب والشمع ،
فيجب أن لا يكون في الالتباس وجه إلا تماثلهما حتى يكون أحدهما كأنه الآخر .

فان قال : فهذا التباس لا يثبت في الجوهرين إذا كانا مختلفي اللون ، فيجب
أن تصكموا باختلافهما ، وكذلك فلا يثبت الالتباس بين الجوهرين إذا كان
أحدهما موجردا والآخر ممدوما ، وعندكم أن الجواهر كلها متجانسة على جميع
الوجوه . قلنا : إن فيما ذكرناه لا وجه يقتضى التباس إلا تماثلهما ، وفيما ساء
هنا قد يصح أن تصرف التفرقة إلى غير الاختلاف ، وهو أن ترجع إلى أ

- (١) و : للمفعول . (٢) و : بأحدهما .
(٣) و : فرأيتاهما . (٤) و : وزوال .
(٥) و : يلتبس . (٦) و : أن يكون .
(٧) و : هذا .

تدرك مع أحدهما السواد ومع الآخر (٨) البياض ، فلا يقتضى ذلك الاختلاف
هنا ، على أن الذي قلناه من التجويز قائم ما هنا . لأن المدرك يجوز أن الذي
كان أسود هو الذي قد صار أبيض ، والذي قد كان أبيض قد صار أسود .
وغير متمتع في التجويز — وإن كان ظاهرا (٩) أو اعتقادا — أن يصير طريقا
لمحصول العلم فيختار عند الظن العلم بشماثلها ، حتى إذا تقدم علمنا أنه (١٠) لا
وجه يقتضيه ثبوت الاشتباه إلا ما ذكرناه .

وبعد : [١٤١ ب] فليس فيما قالوه أزيد من ثبوت الحسب ولا تلك العلة
وهذا غير متمتع . ثبت لنا تماثل الجوهرين المتلقى اللون بدلالة ، وبماثل غيره من
الجواهر دليل آخر .

وبعد . فان مختلفي اللون إذا أدركتاهما حسا ، فالفصل لا يقع . ولا فصل
بين أن تصور الكلام في الإدراك أساس وبين أن بصورة (١١) في الإدراك بالعين .
وبعد : فالجوهران لو عريا عن اللون ، وأدركتاهما على الحد الذي بينهما ،
لوجدنا (١٢) الالتباس ، فإذا اقتضى تماثلهما ، والحال هذه ، فوجود المعاني لا
يغير حالهما في وجود (١٣) التماثل لأن التماثل راجع إلى ذات الجوهر .

فهذه (١٤) طريقة في إيراد هذه الدلالة ، وإن شئت ذكرت وجوب الالتباسها
على المدرك في الوقت الثاني ، ثم قلت : والإدراك (١٥) يتناول الذي على ما

- (١) و : أحدهما . (٢) و : بآء .
(٣) و : بآء . (٤) و : وبين بصورة .
(٥) و : لوجد . (٦) و : وجوب .
(٧) و : وهذه . (٨) و : فالإدراك .

تقتضيه أخص أوصافه إذا كانت الذات (١) مدركة . وإذا اتفق الثنائان في
أخص الأوصاف ، ونجب تعيّنهما ، فتكون الدلالة مبنية على هذا الأصل .
ويصبح ذلك هو أنا نرى الجوهر ، فلا يخطر : إما أن نراه لكونه جوهرأ
فيلزم أن يرى وهو معدوم ، ويلزم أن نعرف كونه جوهرأ عند (٢) ادراكه
فلا تنفك الدلالة عليه . وإما أن نراه لوجوده فيلزم أن نرى كل موجود ،
لأن الوجود صفة واحدة ، وكان يلزم اتفاق كل المدركات للاتفاق في الوجود
واختلافهما لاختلاف صفة ذواتها . وإما أن نقول كونه كائناً ، فيلزم وقوع
الفصل بين كونه في جهة وبين كونه في أقرب المتعاضدات إليها ، لأنه يحصل على
صفة تضاد الأولى . فخلص (٣) بأن تناول (٤) الإدراك له هو لتعبيره فقط .

وبعد : فلا شبهة في أنه يدرك متحيراً ، وإنما يقع الاشتكال في : هل يتعلق
الإدراك بغير هذه الصفة أم لا ؟ فنقول : لو تعدى الإدراك تحيره لتعلق بكل
صفة (٥) ولعل (٦) محل العلم ، فيجب أن يكون مقصوداً عليه التحير (٧) ولهذا (٨)
جعلنا الإدراك طريقاً لمعرفة القائل والاختلاف لما كان تعلقه بالصفة التي تتميز
بها الذات (٩) من (١٠) غيرها [١٢] وهذا يبطل أن يتعلق بالوجود ولا يمكن
أن يقال : إذا كانت الجواهر مدركة فلو اختلفت لأدرك أحدهما (١١) على صفة

- | | |
|--------------------|------------------|
| (١) و : الذات . | (٢) هـ : عنه . |
| (٣) و : فصل . | (٤) هـ : تناول . |
| (٥) و : + منه . | (٦) و : ويحل . |
| (٧) هـ : التحير . | (٨) و : فلهذا . |
| (٩) و : الذات . | (١٠) هـ : من . |
| (١١) هـ : أحدهما . | |

متخالفة لما يدرك (١) الآخر عليه ، فإن هذه سبيل المدركات المختلفة . فهذا تمام
القول في تأمل الجواهر

وقد دخل في الجملة التي قدسناها (٢) الجواب عما يورد من الشبهة ، لأنه إذا
قيل : إن الفصل ثابت بين الجوهرين إذا كان أحدهما أسود والآخر أبيض ،
فقد بينا أن هذا الفصل يصح صراحة إلى غير اختلافهما . وما ذكرناه من اللبس
لا يمكن صراحة إلا إلى تأملهما .

وإذا ادعى أن بعض الجواهر تحتل من الأعراض ما لا يحتمله غيره ،
فيجب اختلافهما . وقد بينا أن الحال في الكل واحدة في باب احتمال
الأعراض .

فصل

[في اختلاف أسماء الأجسام باختلاف معانيها]

وهذه الأجسام وإن تأملت فالأسماء تختلف عليها لوجود معاني مختلفة فيها (٣)
وليس يصح أن تحمل اختلاف الأسماء دلالة على اختلاف المعاني بها . فنحن
نصف بعض الأجسام بأنه جماد (٤) إذا اختلفت بكثافة وصلابة (٥) ، وعدمية عنه
الحياة والحمية . ونصف البعض بأنه هواء للحصول رقة منصوصة فيه . ونسعى
بعضه وربما إذا حصل فيه مع الرقة التي ذكرناها (٦) حركات وإعتمادات .
وإذا اختلف بركة ومضياء فهو نور . وإن كان مع الرقة داخلته أجزاء سود فهو

- | | |
|-------------------------|-------------------|
| (١) هـ : يدرك . | (٢) و : ذكرناها . |
| (٣) هـ : — فيها . | (٤) و : جماد . |
| (٥) هـ : جلابة وكثافة . | (٦) هـ : ذكرنا . |

ظلمه . وإذا لم تقع الشمس على موضع المانع قد منع شعاعها من الوقوع عليه يسمى ظلا . ولهذا لا يكون الليل ذا ظل (١) . وعلى مثل ما تقدم نسمى بعضه شمسا وبعضه قرا ، ثم كذلك ، وتعددته يطول ، والطريقة ما بيننا عليه (٢) .

وعما يصلح اتباع ما تقدم به هو أن بعض الأجسام تخص بكون النار فيه كالحديد والحجر والخشب (٣) ، فهذا تحصل النار منه بالقدح ، وكالأجسام التي تدفئ كالقطن وغيره ، لأن فيها أجزاء نارية (٤) . ولهذا تزداد (٥) النار بها اشتعالا ، كما تزداد بزيادة الخشب ، وكذلك [٢٠ ب] القول في الاذمان التي يقتل بها الفساح (٦) .

وقد أنكر الشيخ (٧) أبو القاسم أن تكون النار (٨) كائنة في هذه الاجسام . ودليلا في ذلك هو أن النار الخارجة بالقدح لو لم تكن كائنة في هذه الاجسام ، لكان الله عز وجل يفعلها بالعادة ، فكان يصح في الحجر ، وإن رفق وقبح بعدد مبرحة ، أن لا تخرج منه النار ، وأن تخرج من الجليد إذا حكك بعضه ببعض فلما عرفنا فساد ذلك دل على كونها في هذه الاجسام .

وليس يقدر أحدا على الحرارة فتجمل متوفاة عن القدح الذي يفعله على ما بينه في باب الحرارة .

فإن قال قائل : هذا الذي ذمهم إليه يقتضي في الخشب أن يحترق (٩)

- | | |
|---------------------|--------------------------|
| (١) : إذا ظل | (٢) : و + فصل |
| (٣) : والخشب والحجر | (٤) : مطبوخة في النسخة و |
| (٥) : تزداد | (٦) : : التخرج |
| (٧) : - الشيخ | (٨) : - النار |
| (٩) : و : بما | |

فيه من النار أو شيه عند الشمس : قيل له لا يجب ذلك إذا كانت أجزاء النار قليلة متفرقة في مواضع وفيها حلاية غالبية تنمها من التأجج ، ولهذا لا يندما عند الشمس لتلبة الأجزاء التي لا نار فيها على ذلك الجسم . وبمثل هذا لا يجب ظهورها ، وإن سحقت ذلك الجسم فإنها تزداد قلانها . وسنعت قاضى القضاء بقوله : ليس يجب أن يكون سبب ذلك أن يكون (١) الله تعالى قد أجرى العادة أن لا يثبت الفجر إلا عندما تقع عليه الشمس فتثبت بذلك أجزاء نارية ، حتى لو صح ما يقال من أن ما هنا مواضع لا تطلع عليها الشمس ، جاز أن لا يشتمل الخشب والله أعلم .

وفي الناس من أوجب وجود النار في الهواء فقط عليه دون غيره من الأجسام . وحدثنا يصح وجودها في الهواء ، ولكن لا تكون (٢) مقصورة عليه دون غيره من الأجسام ، لصار سبيل من قال ذلك (٣) ، سبيل من يمنع (٤) في الكلام أن يوجد إلا في الهواء دون المبررات ، ونحن نجهز وجوده في كل جسم ، فكذلك الحال هنا . والكلام في ذلك بين (٥) .

وعما يصلح ذكره في هذا المكان هو ما يحكى عن الشيخ أبي القاسم في الهواء أنه يستحيل ماء . قال ذلك في بشار القدر إذا لاقى الطبق .

وحدثنا أن البخار هو (٦) هواء مجاوره أجزاء [١٤٣] رطبة فيها مائية ، فهذا يظهر أجزاء الماء على الطبق ، لا أن الهواء يستحيل ماء . بين هذا أنه إن كان الله تعالى يفعله كذلك بالمادة صح خلافه ، وإن كان يتولد عن مجاورة

- | | |
|----------------|-----------------------|
| (١) : و : كان | (٢) : - يكون |
| (٣) : لا تصح | (٤) : : بذلك |
| (٥) : منع | (٦) : و : بين ، + فصل |
| (٧) : و : - هو | |

الماء فلا جهة لها ، فكيف يولد في غيرها ، ثم كان لا يكون بأن يقتضى استعانة الهواء إلى طبع الماء أول من أن يستحيل الماء هواء ، فكيف لا يصير الهواء ماء إذا لاقى ماء الأنهار ؟؟ فيقال قولهم باعقلاب الهواء ماء . والصحيح في هذه بخار خدر إذا لاقى اللطيف هو ما ذكرناه .

فصل

[في بقاء الجواهر]

الجواهر عندنا باقية ، والمخالف في ذلك إما أن يزعم أنها لا تبقى أصلا وتوجد في كل حال مثل ما كان موجوداً في الأول ، والأول يتفق ويعدم . أولا يقول بأنها تنفني على الحقيقة بطريقة العدم ، ولكن بطريقة التفرق (١) وعود ما كان من الهواء إليه ، ومن النار (٢) إليها ، ثم كذلك وتكون عدم هذه الأجسام بمنزلة السيلالات ، وبشيء ذلك بمن جعل رجلة في ماء جاراً أنه يمر به (٣) في كل حال حتى يحدث في الثاني مثل ما حدث في الأول ، ولكنه يقول إن الذات تكون واحدة والحدوث يتجدد عليها في كل حال ، كتجدد الإرادات على أحدنا ، والأول منها لا يبقى ، وهذا هو أقرب ما يصرف إليه خلاف النظام إذا قال يجدوب الشيء حالا بعد حال . أما القول الأول فقد يمكن إدراك العلم الضروري في خلافه لأن بديهية العقل تقتضى أن الأجسام التي نشاهد من التي كانت موجودة من قبل فالمخالف فيه مكابر .

وبعد : فهذا يقتضى أن لا يثبت أحدنا مشيراً في كونه في الأماكن ، لا يحصل فيه بكون يفعله الله تعالى ، فإن ما يحصل في الجوهر عند حدوثه ، هو

- | | |
|-----------------|-----------------|
| (١) و :- تعالى | (٢) و :- التفرق |
| (٣) و :- النهار | (٤) و :- له |

فعل قاعه . وإذا خرج أحدنا من الاختيار والعدم أحكام أفعاله .

وبعد : فإن ذلك يقتضى أن لا يصح من أحدنا الفعل أصلاً ، لأننا : إما أن نفعل الفعل مباشرة (١) أو متولداً . وعلى كل حال فتقدم كرتنا [٤ ب] قادرين لكوننا قاعين واجب . وإذا كان هذا الفاعل لا يبقى في الثاني من حال وجوده ، فكيف يصح أن يفعل في الحال ، وكونه قادراً يجب تقدمه من قبل ؟ وبين هذا أنا إذا قلنا الشيء مباشرة فيجب أن يكون حالاً فينا ، فإذا (٢) قلناه متولداً عن شيء ، فيجب في ذلك السبب أن يوجد فينا ، وإن كان حال المسبب يختلف : فبعضه يوجد فينا مرة يوجد في غيرنا ، وعلى الحالات كلها يلزم تقدم القدرة ليصح الفعل بها في الثاني ، فإذا كان في الثاني من وجود القدرة قد عدم الفعل ، فكيف يصح الفعل بها ؟ وهل هذا إلا إيجاب لصحة الفعل في محل معدوم (٣) ؟ ولا يظلم هذا بما نجوز في المثلثة أنه يوجد بعد موت الفاعل ، لأن حركته لا يخرج الفعل من أن يصح وجود الفعل فيه لأنه باق ، والقول بوجوده تقدم القدرة اقتضى أن نقول بصحة وجود الفعل وإن مات ، كما اقتضى أن يلزمهم صحة وجود الفعل في محل معدوم .

وبعد : فلم يبق هذه الأجسام ، وكان الله تعالى يحدثها حالا لحالا ، لما وجب إذا وضع أحدنا يده على غلظه ، ثم أزيلت من تحت يده ، أن تهوى على طريقة واحدة ، بل كان يجب أن تذهب مرة واحدة ، في جهة العلو ، وأخرى في جهة السفلى ، بأن يحدث الله تعالى في هذه الجهات ، بل كان يلزم أن لا يتأخر منا رفع اليد ، فأنها تحدث في كل حال من جهة الله تعالى . وما تفعله من الكون فهو الوجود الحق .

- | | |
|---------------------------------|------------------------|
| (١) و :- مباشرة | (٢) و :- (٣) و :- وإذا |
| (٣) و :- (٤) و :- المحل المعدوم | |

وبعد : فكان يصح من الله جل وعز (١) أن يحدث أحدا في الوقت الثاني من كونه ببداد ، بالبرية ، فيحصل فيها لا على وجه قطع (٢) إلا ما كن ، وهذا قول بالطرف . ولا يشبه هذا تجويزنا أن يعدمه الله تعالى في الثاني بيده في الثالث بالبرية ، لأن ما هنا حالة قد تطلعت بعدم فيها ، ثم في الثالث يعود حاله إلى ما كان في الأول وما الزمان هو أن يكون موجودا لا يرد عليه عدم ، ويقتل من بداد إلى البرية من دون قطع ما بينها . [١٤٤] .

وبعد : فقد صح أن التأليف باق (٣) يحتاج إلى تحديد الفاعل أمثاله في كل حال ، فلم إذا وجد من أحدا التأليف ، بقى ولم يؤثر فيه عدم الفاعل أو مجر . فإذا كان التأليف باقيا ، فالجسم بذلك أحق ، لأنه محله . ومن المحال بقاء المحال مع عدم المحل .

وإذا قال : إن التأليف من فعلنا لا يقى ، ولكن الله تعالى (٤) يعدمه حالا لحالا ، أدى إلى صحة إرفاقه من المحل من دون تفریق ، وذلك باطل . والقول الثاني الذي حكيناه من النظام يطل بما قدمنا من زوال التغير في النقل في الأماكن وغير ذلك من الوجوه .

والذي يختص الكلام عليه هو أن الذات إذا كان يستمر بها الوجود ، فوصفها بالحدوث في كل حال محال ، لأن حقيقة الحادث هو للوجود من عدم . فأما ما يستمر به الوجود فهو باق . وبين الحادث والباقي تناقض من جهة الوجود وإن كان صفة الوجود واحدة ، كما أن بين المحدث والتقديم تناقضا ، وإن كان صفة الوجود لاختلاف . فأما إذا أقر بأن الذات هي التي كانت أولا ، فكيف يصح

- | | |
|------------------|--------------------------|
| (١) : مر وجل | (٢) : على وجه من دون قطع |
| (٣) : لا (مكرره) | (٤) : و : — تعالى |

وصفها بالحدوث (١) وعلى أن الوجود بما حصل له من الوجود يخرج عن تعلقه بالقادر كالقديم على ما تكلم به المجر ، فكيف يجوز تعلق كونه تعالى قادرا بالموجود على أن يوجد (٢)

وبعد : فإذا كان الوجود (٣) صفة تصبح عليه في الثاني ولم يكن هناك مانع ، فيجب أن تستمر به في (٤) الوقت الثاني كغيرها من صفاته من تجر ، وكونه كائنا في جهة . وقد أزم الشيخ أبو هاشم في الجامع فقال : لو جاز وجود الوجود حالا بعد حال ، للزم مثله في القديم . فإذا لم يصح في القديم فكذا في المحدث . وإرتكاب هذا الإلزام في القديم لا يصح لأن الذي يقتضى فيه الوجود هو ذاته ، فكان يجب أن يقتضى في حال واحدة هذه الصفات كلها ، ثم يقتضى ذلك وقوع التزايد في هذه الصفة .

إلا أن قائل أن يقول : إنما صح ذلك في [٤ ؛ ب] الحادث لتعلقه بالقادر ، ويصح تجدد (٥) تأثيره . وهكذا منقود في القديم ، لأن وجوده لا يستند إلى مؤثر يصح أن يتجدد تأثيره . وهذا منقود في القديم لأن وجوده لا يستند إلى مؤثر يصح أن يتجدد تأثيره وافتقرت الحال فيها ، فالمستند هو الوجوه المتقدمة .

فإن قال قائل : إذا كان الحادث يحتاج في وجوده إلى أن يحدثه الفاعل أولا ، فلا تثبت هذه الحاجة في كل حال وأن تجرى صفة الوجود مجرى الصفة الصادرة عن حقه ، وأنها إنما (٦) تثبت (٥) ما دامت العلة موجودة ؟ قيل له : إن الفعل يحتاج (٦) إلى فاعله في إيجاد ، لا في وجوده . فإذا وجد ففعل حصل الفنى

- | | |
|----------------|----------------|
| (١) : — الوجود | (٢) : و : تجدد |
| (٣) : إلى | (٤) : و : لا |
| (٥) : و : لا | (٦) : يحتاج |

عنه ، فليبدأ لو تعجز أو مات ، لم يؤثر في وجود فعله كما ثبت في التأليف الذي يفعله الباني والكاتب وغيرهما . والصفة الموجبة من الـمة ، هي كالحقيقة والحكم لتلك الـمة ، فلا يصح نسب حقيقتها وهي غير ثابتة ، فافترقا . فإن قال : فإذا صرح أن يوجد في الثاني فصح خلافه ، فلا بد من أمر ، فإذا لم يكن هناك معنى فليس إلا التأمل . قيل له : إذا جاز أن يوجد في الثاني ولا منع من وجوده واجب ، فلا يحتاج إلى غيره .

فإن قال : الله يفزع الناس إلى الله تعالى في بقيتهم وبقية أحوالهم وأولادهم وهذا من أول الدلالة على أن هذه الأجسام لا تبقى . قيل له : إن كل ما يبقى على الفزع غير مدخول بما سذكرك في موضعه .

وغير الناس هذه المسألة أن لا يفعل الله تعالى فيها (١) ما يؤدي إلى تلف ومرض ، فصح هذه الجملة بقاء الجواهر (٢) .

وكما يستمر الوجود بها فتعجز ما أنها مستمرة ، لأن مقتضى له فاعلية في ذاته بشرط الوجود ، وهما حاصلان في كل حال ، فيجب حصول صفة التعجز مستمرا ثم ما به تعلم استمرار الوجود بالجواهر وإلا اقتضى زوال الأحكام التي تستلزم به تعلم وجوب استمرار التعجز به لأن الطريقة واحدة .

فصل

في الفرق بين الحادث والماضي

أعلم أنه إذا صح لنا استمرار الوجود بالجواهر فتسميته بأنه باق حقيقة هذا هو الذي اختاره أبو هاشم والاستعمال والإطراد مسافذان [١ و ٢] على ذلك ، لأن حقيقة الباقي هو الوجود الذي لم يتجدد وجوده في حال الخير منه بأنه موجود

(٧) و : + فصل

(١) هـ : بها

فصار الوجود بالحادث له خالان : أحدهما أن يكون وجوده متجددا في حال الخير منه (١) فهو (٢) الحادث ، والثاني أن لا يكون وجوده متجددا فهو باق ، وأجريت هذه التسمية عليهما (٣) فرفقا بين هاتين الحالتين .

و (٤) يصبح تحديد الباقي أنه الموجود وقتين : لأن التقديم جل وهو باق لم يزل ولا وقت أصلا ، وكذلك فلا يصح تحديده بأنه ما توالى عليه الوجود لأنه يقتضي مرور الأوقات عليه ، وقد منعنا من ذلك ، فثبت أن حقيقة ما ذكرناه وإذا رجعنا بحقيقته إلى الموجود الذي لم يتجدد وجوده في حال الخير منه (٥) ، وكان التقديم تعالى بهذا الوصف صح أن نسميه (٦) باقيا ، فنعرف قائمه اللفظ من الشاهد ، ثم نجرى على الغائب اعتبارا بسائر الأسماء .

وأما التخصيص أبو على فقد حدد الباقي بأنه الموجود بغير حدوث ، واقتضى هذا أن غير التقديم جل وهو لا يسمى باقيا على الحقيقة ، بل يكون مجازا وحقيقته فيه تعالى . وصارت هذه الطريقة عكس الواجب لأنها (٧) تقتضي ثبت الاسم في الغائب أولا ، ثم يجرى على الشاهد تشبيها به (٨) . وقد يجوز أن يظن لتخصيص أبو على أن تحديد الباقي بغير ما ذكره لا يستقيم ولا يطره .

وقد بينا أن الحال بخلافه فيما حددناه به ، وأنه سليم (٩) من الطعن .

(١) هـ : هـ : عنه

(٢) هـ : وهو

(٣) هـ : عليه

(٤) هـ : ولا

(٥) ابتداء من : وإذا رجعنا . . . في حال الخير منه مطبوس في السخا .

(٦) هـ : لا

(٧) هـ : لا

(٨) هـ : له

(٩) هـ : ما حددناه به وأنه سليم من .

فإن كان الجوهر لو وصف بأقيا على الحقيقة، لوجب أن يكون هناك
 وصف لهذه التسمية إليه، فإذا لم يجر أن يكون بأقيا لنفسه ولا لمعنى،
 فكيف يصح وصفه بالبقاء، والحال هذه من عدم ما يصح صرف التفرقة إليه.
 قيل له: قد يجوز أن ترجع التفرقة في الاسم إلى غير ما قدرته وهو استمرار
 الوجود بها، وتجدها في مجاله لانه ليس كل التفرقات تمثل بالنفس أو بالمعنى.
 فإذا كان كذلك صح في الفصل بين الإسمين أن يثبت كما قلناه، فتكون تسميته
 بأقيا حقيقة.

فصل

في أن وجود الجوهر لا يستند إلى معنى

إعلم أن وجود الجوهر لا يستند إلى معنى أصلا سواء كان حال حضوره أو^(١)
 حال بقاءه.

وقد ذهب عباد [هـ ب] ومشاهم القوطى إلى أن المحدث يحدث بإحداث.
 وحكى عن أبي الهذيل أنه يجعل الأحداث معلقاً من الله تعالى بقول وإرادة.
 وقريب منه قول الكراميه، إذ^(٢) جعلوا الجوهر وغيره متولفاً عن قوه
 كن، أما معنى حدوثه^(٣) وحدوث سائر الحوادث أن تكون لمعنى، فلأن ذلك
 المعنى إن^(٤) كان معدوماً أو موجوداً قديماً، يقتضى حدوث هذه الحوادث
 أبداً، وهذا^(٥) يقدح في حدوثها، لما أحال معلول الله بحيل وجودها على الوجه

الذى يجب الحكم عنها، وإن كان لمعنى محدث لم يصح لأن إختصاصه به^(٦) إنما
 يصح بعد وجوده، فلو وقف وجوده على حدوث ذلك المعنى، أو وقف حدوث
 ذلك المعنى على حدوثه، وتعلق كل واحد منهما بصاحبه، يقتضى^(٧) أن لا يوجد
 واحد من الأمرين. وعلى أنه كان يصح وقوع التزايد في ذلك المعنى، فيقتضى
 تزايد حدوثه.

وبعد: فكان يخرج من تعلقه بالقادر المختار، لأن ما يستند إلى علة لا يضاف
 إلى للفاعل. وبعد: فكان يلزم وجود ما لا يتسامى من المعاني المحدثه، لأن
 الجوهر إن احتاج إلى معنى محدث لحدوثه، فذلك المعنى قد شارك الجوهر في علة
 الحاجة إلى معنى محدث، فيجب أن يحدث لمعنى آخر، ثم^(٨) كذلك حتى
 يتسلسل بما لا يتقضى. ولا يلزم على ذلك — إذا احتاج في كونه متحركاً إلى
 علة — أن يقتضى وجود ما لا نهاية^(٩) له من العلل، لأن الحركة غير مشاركة
 لمتحرك في وجه الحاجة إلى حركة أخرى، وذلك المعنى المحدث قد شارك ذات
 الجوهر في الحاجة إلى معنى، فافترقا من هذه الجهة.

ومن هنا احتقر الشيخ أبو الهذيل بعبارة فقال: إن ذلك المعنى ليس
 بمحدث كما أن الحركة غير متحركة. وهذا بعيد من جهة المعنى.

وقد أوجب معمر أن يحدث المحدث لمعنى، وقال في ذلك المعنى أنه يحدث
 بمعنى آخر فارتكب ما لا يتقضى، فذلك^(١٠) سمي هو ومن تبعه أصحاب المالكيين
 وقد تقدم فساد^(١١) قوله. فأما القول: فلو كان له تأثير في وجود الجوهر

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| (١) هـ : لا . | (٢) هـ : + إلى . |
| (٣) هـ : + وهو . | (٤) و : ما لا يتقضى . |
| (٥) هـ : -- فذلك . | (٦) هـ : إفساد . |

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| (١) هـ : وإذا . | (٢) هـ : و . |
| (٣) في الأصل : إذا . | (٤) هـ : + إلى معنى . |
| (٥) و : إذا . | (٦) و : + لا . |

لوجب تأثيره وإن (١) حدث (٢) من جهة أحدنا وقد عرفنا (٣) خلافه .

فصل (٤)

في أن الجوهر لا يبقى لمعنى

وكما لا يحدث لمعنى ، فكذلك لا يبقى لمعنى هو بقاء على ما ذهب إليه أبو القاسم [١٤٦] ، فإنه أثبت إبقاء معنى يبقى به الجسم ، وقد خالف أبا الحسين (٥) الحياض في ذلك ، فإنه نفى الإبقاء . وخالفه من أصحابه أبو خنيس فنفى أيضا الإبقاء . وفي أصحابه من (٦) تأخر من أثبت الطائفة طائفة لمعنى . وما تقدم يبطال ذلك خاصة .

فأما إبطال كون الإبقاء معنى ، فالطريقة إليه : أن الباقي ليس له في الوجود إلا الصفة التي كانت له (٧) من قبل حال الحدوث ، وإذا لم يكن حدوثه أولا لعله ، فكذلك في كل حال ، والدليل على أنه ليس له إلا الصفة التي كانت من قبل أنه لو ثبت له صفة زائدة على الوجود ، لصح في الوجود المتوالي (٨) الوجود أن لا يكون باقيا ، وفي الباقي أن لا يكون مستمر الوجود ، لأنه كان لا يثبت بينهما تماق من وجه معتزل .

والطريقة في نفى التماق بين هاتين الصفتين هي مثل ما تقدم في غير موضع ، وقد عرفنا أنه من المحال أن يكون موجودا مستمر الوجود إلا وهو (٩) باق ،

أو باقيا ، إلا ووجوده متصل ، فيجب أن تكون الصفة واحدة . وبين ذلك أنه لو كان له بكونه باقيا صفة زائدة ، لصح أن يعلم كونه على إحداهما (١٠) دون الأخرى : إما في هذه الذات أو في (١١) غيرها من الذوات ، فلا يكون لأحد أن يقول : ليس لا يعرفون تميز الجوهر إلا مع الوجود ، ولا الوجود إلا مع التميز ، لأننا قد تعرف وجود غير الجوهر ولا نعرف تميزه أصلا ، بل يستحيل أن يتميز وإذا صور الكلام في الجوهر ، فقد يصح العلم بوجوده بغير صادق أناته تعالى (١٢) قد أوجد ذاتا ، ولما عرفنا تميزه إلا من بعد . فإذا صحت هذه الجملة ، وكأ لا نعرفه قط باقيا إلا مستمر الوجود ولا مستمر الوجود إلا وهو باق ، قد أثبتنا عن كون الصفتين واحدة .

وبعد : فالصفة إذا لم يكن إلى (١٣) إثباتها طريق ، فلا يثبتها يقتضي كل جملة ، والاختلاف في الاسم لا يقتضي تمايز الصفة كما لم يلزم في المعاد [٤٦ ب] أن يكون له بكونه معادا صفة زائدة على الوجود ، وإن استحق اسما لا يستحق غيره . وبعد : فكان يلزم في الثاني أن تكون له صفة زائدة على عدمه تضاد صفة الإبقاء ، فكان إذا افتقرت صفة الإبقاء إلى توالي الوجود ، يفترق الثاني أيضا إلى توالي الوجود (١٤) ، لأن ذلك من حكم الضدين ، فصح بهذه الجملة أن الصفة ليست إلا واحدة . فكما لا يجب في حدوثه أن يكون لمعنى ، فكذلك في بقاءه .

وأحد ما يدل على نفى الإبقاء معنى (١٥) ، أنه لو ثبت معنى ، لكان جنس

- | | |
|---|------------------|
| (١) هـ : و : إحداهما . | (٢) و : — : في . |
| (٣) هـ : و : أنه تعالى . | (٤) هـ : في . |
| (٥) هـ : يفترق الثاني إلى توالي الوجود أيضا . | |
| (٦) هـ : — : معنى . | |

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| (١) هـ : فإن . | (٢) و : أحدث . |
| (٣) و : عرف . | (٤) و : — : فصل . |
| (٥) هـ : أبو الحسين . | (٦) هـ : من : يثبت . |
| (٧) هـ : — : له . | (٨) هـ : + : إلى . |
| (٩) هـ : — : هو . | |

الفعل : فكان يصح حدوثه في حال حدوث الجوهر (١) لأن المحل محتمل له ،
 فيقتضى ذلك أن يكون حادثا باقيا . ولا يمكن أن يقال : إن في حال حدوث
 (٢) وهو استحالة الصفة على الموصوف ، فيصير هذا محيلا لوجود العلة ، لأن
 استحالة الصفة تابعة لاستحالة وجود العلة ، لأن استحالة وجود المعنى تابع (٣)
 لاستحالة الصفة ، لأن الصفة ترتب على العلة دون أن ترتب العلة على الصفة .
 ولا يفتقر هذا علينا (٤) في الحركة لأنها (٥) لا توجد في حال حدوث الجوهر (٦)
 لأننا نقول : إنه يوجد ما هو (٧) في معناها ، وإن كان لا يسمى بذلك . على أنها
 ليست بجنس الفعل ، بل هي (٨) كون واقع على وجه . ونحن إنما الزمانم ذلك
 لأن البقاء لو ثبت لم يكن إلا جنس الفعل .

فإن قال : فإني (٩) أجريه مجرى الحركة ولا أجعله جنس الفعل . قيل له :
 وكان يصح وجوده مرة فيسمى بقاء ، ومرة فلا يسمى بقاء ، وأن يوجد في حال
 حدوثه ما هو بصفة البقاء فيكون باقيا ، أو يوجد في الوقت الثاني في الجوهر
 ولا يكون بقاء بأن لا يقع على وجه ، ولا يلزم منه في الحركة ، لأن الذي
 تقتضيه الحركة هو إيجابها كون الجوهر كائنا في جهة ، وذلك قد أوجبه حال
 الحدوث ، والقوم لا يلتزمون له صفة البقاء في حال الحدوث .

فإن قال : إن (١٠) في حال الحدوث معنى يضاد البقاء وهو الطرؤ . قيل له :

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| (١) و : الجوهر : | (٢) هـ : معاً . |
| (٣) ا ، هـ : تابعه . | (٤) ا هـ : علينا هذا . |
| (٥) في الأصل : أنها . | (٦) هـ : الجوهر . |
| (٧) ا : — هو . | (٨) هـ : هو . |
| (٩) هـ ، و : فإن لم يـ . | (١٠) و : فإن |

قد أظننا في حدوثه أن يستند إلى معنى [١٤٧] ، فضلا عن (١) أن يمانع
 بوجوده (٢) وجرد غيره ، وإن (٣) كان يوجب عليه صفة متعاقبة (٤) الطرؤ
 البقاء كمتعاقبة البقاء الطرؤ ، فيكون طارئا في حال البقاء .

فإن قال : إن البقاء في وجوده يحتاج إلى استمرار الوجود بالجوهر ،
 فلماذا لا يصح وجوده حال الحدوث . قيل له : كيف نقول ذلك ، وعندك أن
 الجوهر يحتاج في استمرار وجوده إلى البقاء ، فكيف يقتضي البقاء إلى استمرار
 وجوده ؟ وهل هذا إلا تعليق لكل واحد من الأمرين بصاحبه ؟ وكذلك إذا (٥)
 جعلت حاجة كل واحد منهما إلى الآخر في مجرد الوجود .

واحد ما يدل على المسألة أن نبنى الكلام فيها على بقاء (٦) كنه من
 الأعراض ، ثم نقول : ولا يصح قيام المعنى بالمعنى .

فإن قالوا : إنه يقوم بمحله . قيل لهم : فيجب عدم الاختصاص ، فلا يكون
 بأن يقتضى بقاء (٧) بعض الأعراض أول من بعض ، حتى يلزم بقاء الصوت
 وغيره . وهكذا الجواب لو قالوا : إن العرض إنما يبقى لبقاء المحل . لأن هذا
 يزيل الاختصاص ، فلا يكون بقاء المحل بأن يقتضى بقاء هذا المعنى أول من غيره .

وعما يدل على نفي البقاء أنه : إما أن يكون باقيا أو حادثا . فإن (٨) كان
 باقيا ، فقد شارك الجسم في حاجته إلى بقاء ، وهذا يقتضى وجود ما لا يتناهى
 من المعاني .

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| (١) ا ، و : — عن . | (٢) ا ، هـ : وجوده . |
| (٣) هـ : فإن . | (٤) ا : متعاقبة . |
| (٥) هـ : إذ . | (٦) هـ : — بقاء . |
| (٧) و : ولعل ما يدل . | (٨) هـ : وإن . |

ويعد : فكان يجب أن لا يتنقى إلا بحد ، وحده لا يصح أن يتنقى ويتنقى الجسم أيضاً معه ، لأنهما مختلفان ، فإن نفاذ قطب وجب صحة وجود الجوهر في الثاني ، وهو غير باق ، وإن زعم زاعم أنه ينقى البقاء (١) ، ثم يتنقى الجوهر لفقد ما يحتاج في الوجود إليه وهو البقاء لزم أن يعدم في الأول لفقد هذا المعنى . هل أن البقاء محتاج في وجوده إلى الجسم ، فكيف يحتاج الجسم في وجوده إليه ، وهذا يقتضى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه في وجه واحد . وإن كان حادثاً لزمه (٢) حدوث الجوهر حالاً بعد حال على ما قال إبراهيم النظام .

فإن قال : فلا صح أن يكون حادثاً ويقتضى بقاء الجسم ، كما أن سكون الأرض يتجدد ويبقى (٣) سكون ما [٤٧ ب] يتمكن عليه . قيل له : إنما لا نجعل سكون الأرض حلة في سكون المتمكن عليها فلماذا يسكن هذا الجسم عند تعليقته بمعلق ، وقد يتحرك والأرض ما كنه ، وأنتم قد جعلتم هذا البقاء حلة في بقاء الجسم ، فكيف يوجد بقاءه وهو حادث ١١٢

ويعد . فهذه المعاني تضاد لامتناع كونه باقياً في الثاني والثالث [هل] حالة واحدة ولو كانا مثلين أو (٤) مختلفين ، لصح ذلك ، إذا تضادت صح أن يعاقب البقاء في الخامس البقاء في (٥) الثاني ، فيكون باقياً في الخامس من دون وجوده ثالثاً ورابعاً ، وقد ثبت بطلانه وهذا العجيب ذكره (٦) في القمل والفاعل . فهذه جملة ما يدل على ما قلناه .

فأما قولهم : إذا بقي بعد أن لم يكن باقياً ، وجب أن يكون كذلك لحض ،

فتغير مستقيم ، لأنه ليس في ذلك إلا تغير الاسم (١) ، وإلا فالقاعدة واحدة . ولو تغيرت الصفة أيضاً لاحتيج في دلالتها على المعنى إلى شرط غير ما قالوه . ومضى انصروا الجواز (٢) في البقاء وخلافه ، فكانهم قد استدلوا بالفرع على الأصل لأنه ما لم يثبت البقاء ، لا يصح القول بجواز العلم على الجوهر (٣) على أصلهم . ومضى قالوا (٤) فكان يجب فيمن مره (٥) موجوداً أن يعلمه باقياً . قيل له : إن البقاء إذا كان استمرار الوجود لم يلزم ذلك ، لأن العلم بأن الشيء على صفة في وقت غير العلم بأنه عليها في وقت ثاني .

- | | |
|----------------|----------------|
| (١) : تغيير . | (٢) : الجواز . |
| (٣) : الجواز . | (٤) : قالوه . |
| (٥) : حرف . | (٦) : وهذا . |

(١) : لم . (٢) : لم .

(٣) : و : يبقى ويتجدد . (٤) : — : و .

(٥) : — : في . (٦) : وهذا لوجه قد ذكره .

إلى معنى يوجد في محلين ، أو يرجع به إلى المجاوزة (١) . وإنما يصح تجزئتها
لثبوت التأليف فيها . فإذا بطل تأليفها بالتفريق الذي هو (٢) - حكم المضاد [٤٨ ب]
لأنه قد بقيت أعيانها لا يصح تجزئتها لرواها التأليف هنا . وسواء قيل بأن تأليفها
متناه أو غير متناه ، فالتكلام مستقيم لا يتبع ما أوردهناه (٣) ، لأنه إن صح أنه
بلا نهاية ، فيجب فيمن قدر عليه ، أن يقدر على إيجاد عدده على ذلك الحد ،
فيقتضي زواله وبطلانه .

هذا والجزء الواحد لو طرأ على محل وفيه ما لا يتناهي عما يشاده ، بقي الكل
والذي يجب أن يخص هذا الموضع ببيان التكلام فيه ، هو أن التجزئة معلقة
بالتأليف فقط . والله (٤) في بيان ذلك أن نقول : إذا كان لا يصح رجوعه إلى
كونه ذاتاً وما يختص به من الصفة ، ولا إلى وجوده ، ولا إلى عدمه ، ولا إلى
الفاعل ، فليس إلا أنه يرجع إلى وجوده معنى هو الافتراق ، وعدم معنى هو (٥)
التأليف ، لأن ما حدا ذلك بما لا يؤثر (٦) في هذا الحكم ، يبين هذا أن التأليف
مق زال عنه فقد إنعدم وتجزأ وإن ثبت (٧) كل المعاني ، ولو وجدت المعاني كلها
فيه غير التفريق (٨) ، فلا تجزئ ولا إنقسام . فيجب أن يكون التجزئة والانقسام
راجعين إلى التأليف وزواله . ومتى كان المرجع بالتجزئة إلى رفع التأليف ،
بطل قول من قال هو متجزئ بالقوة دون الفعل .

- | | |
|-----------------------|-------------------|
| (١) هـ : مجاوزة | (٢) و : - في |
| (٣) ا ، هـ : أوردهناه | (٤) هـ : وذلك |
| (٥) و : وهو | (٦) هـ : يؤثر |
| (٧) ا ، هـ : ثبت | (٨) هـ : الافتراق |

وسد : فإذا ثبت استحالة التجزئة على الأجزاء والمعلوم والتقديم (٩)
وصح الإقسام على الأجسام ، فلا شيء يمكن الإشارة إليه فيجعل على أصحها
التجزئة إلا حلول التأليف فيها وامتناع حلوله في غيرها .

فإن قال : إن صحة تجزئة الجسم هو لأجل تجزئته ، وهو مفقود في غيره .
فيل له : قد ثبت (١٠) التجزئة ، والتجزئة والتقسمة مستحيلان ، فإنما لو ضمنا إلى
الجسم أجساماً ستة من جميع جهاته ، ثم فرقنا بينه وبينها بأن أعدناه ونقلناه إلى
جهة أخرى ، فتجزئ قائم والتفريق بينه وبين غيره محال ، ولم (١١) يمكن العلة فيه
إلا عدم التأليف في هذه الحال ، فامتنع التجزئة والتفريق ، وصح في الأول
التفريق لثبوت التأليف ، وإلا فالتجزئة في الحالتين حاصل . فيجب [١٤٩] أن
تكون العلة غير ما قالوه .

فإن قال : إنكم بليتم (١٢) كلامكم على صحة إخلاء الله تعالى الأجسام من التأليف
وأن لا نسلم ذلك ، بل نحيل القدرة عليه لكونه مضمناً بالتأليف كتضمنه بالكون
أو بغير ذلك من وجوه الحاجة بين الموصوفين . فإذا لم يصح خلوه من التكون ،
فكذلك من التأليف ، ويطل ما بليتم عليه الكلام (١٣) . قيل له : إن تضمن الجوهر
بالكون واجب ، لأنه لا يوجد غير متجزئ ، ولا يكون متجزئاً إلا وهو في
جهة ، ولا يحصل كذلك إلا بكون . فهذا هو الذي أوجب كونه مضمناً به . وهذا
غير ثابت في التأليف ، لأنه لو كان مضمناً به لما صح تنقله في الجهات
وتأليفه واحد ، كما لا يصح تنقله والكون الذي فيه واحد . فإذا وجب بطلانه ،
وجب بطلان التأليف ، وقد عرفنا خلافة . وكان يجب على تقدير

- | | |
|---------------------------|--------------|
| (١) و : والتقديم والمعلوم | (٢) ا : يثبت |
| (٣) هـ : ثم | (٤) هـ : ثبت |

(٥) ا : الكلام عليه

أثبت الجزء الواحد ، أن لا يخلو (١) من التأليف ، وهذا يقتض في حاجته إلى تحليل

وبعد : فالتأليف جنس واحد ، وكون الجوهر في الجهات يتعدد . فكيف يصح أن تصدر هذه الصفة عنه . وعلى أنه لو (٢) ثبت استحالة هذه الصفة للكون ، لم يصح إستحقاقها (٣) للتأليف ، لأن أحدهما (٤) يخالف في الجنس للآخر (٥) . والصفة الواحدة لا يصح أن تستحق لمعينين مختلفين .

فأما حاجة الجوهر إلى التأليف في الوجود فبحال ، لأن التأليف يحتاج إلى الجوهر في وجوده ، فكيف يحتاج هو إلى التأليف ، وهذا يقتضى حاجة كل واحد (٦) منهما إلى صاحبه في وجه واحد ، وذلك قاسد . وأبعد من هذا أن يقال بحاجته في صفة ذاته إلى التأليف ، مع أن من حق صفة الذات أن لا تستحق لمة فيجب — إذا صححت هذه الجملة — أن لا يكون بين الجوهر وبين التأليف حرب من التعلق بحيل تعريه عنه ، ويستقيم (٧) ما قدمناه .

فإن قال : فهذا الجسم لو زال منه التأليف الذي فيه لم يوجب ذلك أن يصير أعيانا لأن هذه الأجزاء تتصل بأجزاء الهواء ، فيعود الحال إلى صحة تجزيه لملاقاه لغيره وثبت التأليف فيه . قيل له : إذا صح غلوه عما فيه من [٤٩ ب] التأليف ، فليس من الراجب ملاقاته للهواء . رأيتم لو لم يلاقه ، أليس كان بحيث لا يتجزأ ؟ على أنه لو لم يوجد إلا جسم واحد ، فزال منه التأليف الذي

- (١) : لا يخلو .
(٢) : مطبوعة في النسخة .
(٣) : الآخر .
(٤) : ومستقيم .
(٥) : (٢) : ١ : إذا
(٦) : (٤) : أحدهما .
(٧) : (٦) : واحد

فيه (٨) بقي أعيانا لا تتجزأ . وكفينا بيان ذلك في موضع واحد .

فإن قال : فيه (٩) أنه يزول عنه التأليف ويبقى شيئا واحدا . فلا شأن أن يصير الشيء الواحد أشياء كثيرة ، فلا يمنع ذلك من صحة تجزيه من بعد . وعلى هذا يقول بعض الأوائل : إن العالم كان جوهرأ واحداً وشيئا واحداً ، ثم صار أشياء كثيرة قيل له : إن (١٠) هذا مذهب قاسد ، لأنه قد ثبت في كل ذات وجوب اختصاصها بصفة بها تتميز عن غيرها ، وثبت أن هذه الصفة يجب أن تكون متعددة ، وثبت أن الذات الواحدة لا يجوز (١١) إستحقاقها أن (١٢) من صفة واحدة لنفس . وإذا وجبت هذه الجملة ، كان القول بأن الشيء الواحد يصير أشياء كثيرة يعود على بعض الأحوال بالنقض .

وبيان ذلك أنها إذا صارت أشياء كثيرة لم يخل : إما أن تختص كل ذات منها بصفة ، أو لا تكون كذلك . فإن لم تكن كذلك لم يصح . فإن من حق كل ذات أن تكون لها صفة تتميز بها ، وإن أوجبنا ثبوت هذه الصفات المتماثلة . قيل : إن صار أشياء كثيرة فقد إستحق أكثر من صفة واحدة لنفس . وهذا يقتضى أن يكون مثلاً لنفسه إن تماثلت تلك الصفات ، أو مخالفاً لنفسه إن اختلفت ، لأن إحدى هاتين الصفتين لو ثبتت لغيره لماثلة بها . أو مخالفة بها ، فإذا إستحقها فيجب أن يكون مثلاً لنفسه أو مخالفاً .

وإن قلنا : إن هذه الصفات حصلت بعد أن لم تكن حتى (١٣) صار أشياء

- (١) : (١) : الذي فيه
(٢) : (٢) : إن
(٣) : (٥) : أكثر
(٤) : (٢) : يجب
(٥) : (٤) : لا يصح
(٦) : (٦) : حين

كثيرة ، فقد أوجبتا تجمدهما . وحصة الذات لا يصح تجمدهما أصلا ، فيجب أن يستحيل في الشيء الواحد أن يصير أشياء كثيرة .

وبعد . فلما أن يصير أشياء كثيرة مع جواز أن لا يكون كذلك ، أو مع وجوب أن يصير كذلك ، فإن صار الشيء الواحد أشياء كثيرة مع الوجوب ، فلا وجه يقتضى الوجوب إلا ذاته وما عليه في ذاته ، وهذا يوجب أن يكون أشياء كثيرة أبدا . وإن كان مع الجواز [١٥٠] قد صار أشياء كثيرة ، فلا بد من استناده إلى الفاعل أو إلى (١) الملة .

ولو كان إلى الفاعل (٢) لكان : إما أن يؤثر فيه أنه فعله فقط ، أو يصير كذلك لأجل أنه قصد إلى أن يجعله أشياء . فإن كان الأول لزم في كل ما فعله ، وإن كان واحداً أن يصير أشياء كثيرة لوجود المؤثر ، وفي كل الأشياء الكثيرة أن يصير واحداً ، وكذلك يجب في الوجه الثاني ، حتى يصير كل شيء فعله ، وإن كان واحداً ، أشياء كثيرة ، لمكان أنه يقصد إلى ذلك ، وفي الأشياء الكثيرة أن يصير واحداً لأجل قصده ، وهذا يقتضى في الملة الواحدة — إذا وجدت — أن يصير حالاً ، فتوجب صفات مختلفة ويقتضى في الحركة الواحدة أن يصير حركات . وفي الفعل الواحد أن يصير أفعالا مرتبة ، وذلك يدل حكم القادر والعالم (٣) ، ويطلق تباير الأشياء ، وإن صار (٤) كذلك لأجل معنى ، فلا بد من اختصاصه به (٥) بطريق (٦) الحلول .

وإن كان ، وهو معنى واحد ، يحل في الجميع ، لم يصح وإن كان يحل

- | | |
|------------------------|-------------------------------|
| (١) : — إلى | (٢) : ١ ، ٢ : ولو كان بالفاعل |
| (٣) : ١ ، ٢ : — والعلل | (٤) : و : كان |
| (٥) : و : — به | (٦) : و : طريقة |

بعضها ، فكيف يوجب الحكم لغيره ، فيلزم هذا القول أيضا ، وصح ثبوت الجزء .

وأحد ما استدلل به ما أورده أبو الهذيل على النظام والأصل فيه أن التقاطع لشيء له نصف ، لا يصح أن يقطعه إلا بعد أن يقطع نصيبه ، وإذا كان ذلك النصف له نصف آخر فكذلك ، فإذا صح هذا فاقلة إذا دبت على النمل يجب أن لا تقطعها أصلا لأن أجزاء النمل بلا نهاية ، ومن لا يصير قاطعة لبعض إلا وله نصف يحتاج في قطعه ثم يصير كذلك أبداً ، ويصير تعلق البعض بالقطعة لغيره في أنه يؤدي إلى أن لا يصير قاطعة أصلا . كنى يعلق دخوله داراً بدخوله أخرى قبلها ، إنه لا يدخل شيئا من الدور . فقال النظام عند ذلك بالطفر ، وزعم أنها تقطع البعض وتطفر البعض .

وحكى أن هشاما كان يذهب في الجزء مذهب النظام ، فلما انتجأ إلى القول بالطفر ، قال هشام : أن كان لا يمكن اثبات (١) تجزؤ الجزء إلا بارتكاب القول بالطفر ، فيجب أن يكون ذلك قولاً قاصداً ، [١٥١ ب] وترك مذهبه وجرى الكلام بينه وبين الشيخ أبي الهذيل في الطفر فقال : لو كانت القلة إنما تقطع البعض وتطفر البعض ، لوجب إذا أطعنا رجلها (٢) بالمواد أن لا يظهر الخط على الاستواء ، بل يكون موضع الطفر عاليا عن السواد ، وكذلك يجب فيما يقطع بالسكين وغيره .

على أن القدر (٣) الذي اعترف بقطعه يجب أن لا يصير الملة قاطعة له لأنه غير متناه ، فالزم في الجسم كله لازم في البعض : لأن الجميع على سواء عند في أنه غير متناه .

(٢) : ١ ، ٢ : و : رجلها

(١) : و : لا يثبت
(٢) : ١ ، ٢ : و : لا يثبت

فإن قال : إذا قطع البعض بسكين أو غيره ، أو (١) كان كلاما في ديب التل فإن الباقي يتناهى ، كما ثبت (٢) في الفأس إذا شق به (٣) رأس الخشب ، إنبقى الباقي . قيل له : إن في ذلك علة تخمه ، وهو أن اعتياد الفأس يولد الشق في الجميع ، وهذا لا يوجد في قطع النملة ، وإلا وجب أن يحصل القطع في جهة الاعتياد سغلا ، كما يحصل في الشق مثله ، وذلك باطل .

قال ابن الراوندي : إذا كانت النملة أيضا غير متناهية الأجزاء ، كما أن التل غير متناهى فليس يستنكر قطعها له (٤) ، لأن الذي ينكر هو قطع المتناهي ما لا يتناهى . أما (٥) ما لا يتناهى إذا قطع ما لا يتناهى فصحيح ، وحاصل بهذا السؤال (٦) مؤكدا للكلام على نفسه لأنه في الأول لومه استحالة ترجع إلى المقطوع ، فقد أورد ما يقتضى استحالة فيه وفي القاطع معا ، لأن النملة إذا كانت بلا نهاية فهي لا تقطع بنصفها إلا بعد أن تقطع بنصف آخر ، ثم كذلك ، فلا تحصل هي قاطعة ولا يحصل التل مقطوعا فيتأكد الإلزام وتقرى الاستحالة .

وأحد ما نستدل به ما أورده الفيض أبو علي : لأنه قال : إن الفراغ قد أتى على الجزء والوجود قد حصره ، وهذا حاله لا بد من تنامي ، لأن حدوث ما لا يتناهى قد بينا أنه لا يصح .

وقال أيضا : إذا (١) كان الصغر والكبر (٢) يعتبران بقلة الأجزاء وكثرتها ،

وكان (٣) عند القوم أن الخردلة كالجيل [١٥١] العظيم في باب أنه لا يتناهى واحد منها إلى حد إلا ويصح من بعد أن يتجزأ ، فقد استويا في العدة واستويا في أن كل واحد منها لانهائية له ، وما لانهائية له لا يزيد على ما يتناهى ولا يكون أكبر منه . ومعلوم ضرورة أن الجيل أعظم وأكبر من الخردلة ، وقد أفضى بهم مذمهم إلى دفع (٤) ما قد عرف ضرورة ، وألومهم هو وغيره أن يصح أن يوجد من الخردلة الواحدة ما يستر به الأرض ، أو يوجد منها من الأجزاء ما إذا وضع البعض فوق البعض بلغ به عنان السماء ، وكل ذلك معلوم بخلافه لأنه قد ثبت فيما يستر غيره ويصير صفحة له أن يصير مثله في العظم والقدر ، لما دفع ذلك فهو باطل .

وبعد : فلو كانت القسمة تصح فيه إلى ما لا حصر له ولا غاية ، لوجب أن يكون الذي فيه من (٥) الأجزاء غير متناه ، وإلا فبالكون الواحد لا يصح تحريك ما لا نهاية له ، وهذا يقتضى امتناع تحريكنا لشيء (٦) من الأجسام لاحتياجه إلى إحداث ما لا نهاية له من الكون . ولو قدرنا عليه لم يفترق الحال بين الخفيف والقليل ، ولوال التفاضل بين المقادير . فهذه (٧) أوجه تبطل قول من خالف في الجزء (٨) .

إن سأل سائل فقال : هل يقدح القول بتجزؤ الجزء في القول بحدوث الجسم حتى لا يصح فبين يعتقد تجزؤه أن يعرف حدوثه ؟ قيل له : إن الدعاوى التي بنى عليها حدوث (٩) الجسم لا يفتر صفة شيء منها إلى أن يعلم ثبوت الجزء ،

(١) و : فكان	(٢) ا : رفع
(٣) و : من	(٤) ا : لشيء
(٥) و : فهذه	(٦) و : فصل
(٧) و : حدث	

(١) و : وإن	(٢) ا : ثبت
(٣) و : ما	(٤) ا : و : له
(٥) و : إذ	(٦) و : الحكم
	(٧) و : الصغير والكبير

فيصح^(١) العلم بحدوث الجسم لكل من عرفها وإن لم يعرف سواها . إلا أن القائل بتجزؤ الجزء إلى غير^(٢) غاية له ، يلزمه القول بقدوم الجسم من حيث أن مالا يتألف لا يصح وجوده ، فكيف يعتقد حدوثه ، ثم يعتقد أنه بلا نهاية ١٤ وهذا يقوده إلى إعتقاد قدمه . ويوشك أن يكون من قال بقدوم الأجسام ، ذهب إلى نفي الجزء لتقارب الاعتقادين .

ويلزم هذا الكلام من وجه آخر ، وهو أن يعتقد أن الحركات التي فيه غير متناهية ، وهذا يقوده إلى إعتقاد قدمه ، واستماع استمرار العلم بحدوثه^(٣) لأنه يبنى على حدوث^(٤) هذه^(٥) الأعراض [١٥ ب] وتناهيها . فالنفع من تناهيها يلزم ما قلناه ، ويلزم مثل ذلك إذا اعتقد أن ما فيه من التأليف غير محصور بعدد ، لأنه إذا كان التأليف محصوراً لزم مثله لـ المؤلف فإذا كان المؤلف غير منحصر ، فكذلك التأليف غير محصور ، ثم يلزم في الإفتراق الذي ينفيه مثل ذلك ، وهذا يمنع من حدوثهما ، وقد هما يمنع من^(٦) حدوث الجسم .

(١) ابتداء من : فيصح العلم إلى : إلا أن القائل بتجزؤ الجزء .

ناقض من النسخة هـ

(٢) ١ هـ : مالا .

(٣) ١ هـ : محدثه .

(٤) ١ هـ : حدث .

(٥) ١ هـ : هذه .

(٦) ١ هـ : — من .

فصل

في ملاقاته الجزء ستة أمثاله

اعلم أن الكلام في إثبات الجزء شعباً وفروعاً فنجعلنا أن بين صحة ملاقاته ستة أمثاله ، وأن ملاقاته لما زاد عليها لا يصح . والقول في^(١) يلقى ستة أمثاله مبني على أنه إذا شبه الجزء بشيء من الأشكال فهو بالمرجع أشبه ، ونعني به أن هذا الشكل هو المختص من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت ، فكذلك الجزء يجب تساويه من أي جهة نظر إليها الراي لأنه قد صبح كونه شيئاً واحداً ، فتشبيهه^(٢) بما ذكرناه^(٣) هو الواجب .

يبين هذا هو أنه لو شبه بالمتعارفين^(٤) من أحد^(٥) الجوانب كأنه أكبر من الجانب الآخر ، فإن هذا حال المثلث . وكان لا يتركب الأجسام إلا على وجه التضريس دون الاستقامة . ولو شبه بالمندور لكان يجب أن لا يصح تأليف الأجزاء على وجه^(٦) الاكتناز حتى لا يقع بينهما خلل . فإن المدورة إذا ضمت إلى مثلها حصلت بينهما فرجة فتزدى إلى أن ما هنا ما هو أصغر مقدارا من الجزء . فإذا صبح أنه شيء^(٧) بالمرجع ، فلا شبهة في صحة ملاقاته الأجزاء الستة له . فإن هذا سبيل المربع أنه يلقى^(٨) ستة أمثاله من الجهات المألومة^(٩) . ويدل أيضاً على صحة ملاقاته ستة أمثاله : أنه ما من جرم إلا وهو محتمل لسائر أجناس الأجزاء

(١) و : القول بأنه

(٢) هـ : فيشبهه

(٣) هـ : ذكرنا

(٤) في الأصل : رأي

(٥) هـ : إحدى

(٦) ١ هـ : و : حد

(٧) هـ : يشبه ، و : يشبه

(٨) ١ هـ : تلقاه

(٩) ١ هـ : المألومة .

ومن جعلها الإعتادات على اختلاف أجناسها ، وهي مقصورة بحسب الجهات الست (١) ، ومن حق الاعتقاد صحة توليده في معطه وفي غير معطه . فلم يصح في الجزء ملاقاته لسته أمثاله ، لما صح وجود أى جنس من الاعتقاد إن (٢) كان فيه ، أو كان يطل ما ثبت (٣) من حكم الاعتقاد [٥٢ أ] من صحة توليده في معطه وفي غير معطه ، لأن هذا إنما يتم بعد أن يكون الجوهر يصح ملاقاته للأجزاء الستة في الجهات الست . ونحن إذا صححنا ملاقاته لسته أمثاله ، قلنا لمعطه مكانا لها . لأن المكان قد تقدم معناه وتلك الحقيقة غير موجودة في هذا الموضع .

وقد حكى عن عباد أنه منع من صحة تلاقى الأجزاء ، وقال : إن الجزء لا يلقى غيره فقال له الشيخ أبو هاشم : إن من زعم أن الجسم مركب من الأجزاء لم يصح له أن يمنع من ملاقاته بعضها لبعض والاكاف في حكم المتناقض (٤) . وإفادتنا من صحة ملاقاتها لأزيد من ذلك ، لأنه ليس يعقل ما هنا جهة سابعة يصح أن يحصل فيها جوهر حتى يوصف هذا الجزء بصحة ملاقاته له (٥) أو أن (٦) لا يصح لما كانت الجهات مقصورة على ستة .

وبعد : فإليك إذا قدرت أربع مربعات بينها (٧) جزء ، وعلى طرف كل مربعة جزء ، فليس يصح في الجزء الذي بين المربعات أن يلقى الأجزاء التي من على الأطراف لأنه إن لاقاها بطوله فل هذه (٨) المربعات ما قد استوجب طوله .

- | | |
|--------------------|------------------|
| (٦) أ ، و : الستة | (٧) أ ، م : — إن |
| (٨) أ ، م : ما ثبت | (٤) أ : المتناقض |
| (٥) أ ، م : — له | (٦) و : وأن |
| (٧) أ ، م : بينها | (٨) م : فهي مذ |

وإن لاقاها بمرصه ففينا ما قد (١) استوجب مرصه ، فبأي شيء يلقى (٢) ركا لا (٣) يصح فيه أن يلقى لا يصح فيها أن تلاقيه (٤) ، لأنها إن لاقته بطولها أو مرصها ، ففى (٥) هذه المربعات ما قد استوجب الجهتين .

وقد ذهب كثير من فنى الجزء إلى صحة ملاقاته الجوهر لأزيد من ستة أمثاله ، وما ذكرناه قد أطل مذهبه . وحكى الشيخ أبو القاسم أن أبا بكر الزبيري أورد هذا على قوم من الفلاسفة ، فلم يكن لهم هند هذا كلام . قال : وكنا نسمى ذلك المسكن ثم سمياه المخرجه .

فصل

في صحة اتصال الجزء بجزئين

ومن جملة مسائل الجزء الكلام في صحة وقوعه على موضع الاتصال من جزئين ، وقد وقع فيه خلاف بين مشايخنا . والذي يختاره أبو هاشم جواز ذلك ، وتابعة عليه من المتأخرين الشيخ أبو أحمد بن [٥٢ ب] أبى غلاب وظاهر كلام الشيخ أبى على المنع من ذلك وهو مذهب أبى القاسم ، وإليه ذهب الشيخ أبو اسحاق وقاضى القضاة .

وعصر هذا المذهب بوجهين : أحدهما أنا إذا قدرنا خطا من أربعة أجزاء ووضعنا على كل واحد من طرفيه جزء ، فإن صح وضع جزء على حد لا يلاقو واحدا (١) من الطرفين ، حتى يكون على موضع الاتصال من الجزئين ، أو جب (٢)

- | | |
|---------------------|------------------|
| (١) أ ، م : قد | (٢) و : لم |
| (٢) م : فيه أن يلقى | (٤) م : فى |
| (٥) و : واحد | (٦) م : أو أو جب |

أن الحلال الحاصل بين الطرفين ينصرف عن الجزء . وقد بينا أنه أصغر التقادير .
والثاني أنه لو (١) وقع على موضع الوصل منهما ، لكان الاعتماد الذي فيه لا يكون
بأن يولد كونه بصير به أخذاً قسماً من هذا الجرم (٢) أولى من قسماً ، وكذلك
في الجرم الآخر ، لأنه لا يخصص بنصفه بعض دون بعض ، فيصير كما هو له
في الاعتماد لو ولد الكون (٣) أنه ليس بعضه بأحق من بعض ، وهذا يقتضي محض وجود
أكون متضادة في ذلك العمل ، وإن يصير هذا الجزء أخذاً بجميع (٤) الجرمين .

وليس لأحد أن يقول : أنا أجرى هذا مجرى ما يقولون (٥) في توليد
الاعتماد الكون ، فكما لا يجب أن يقال ليس بأن يولد الكون في الثاني أولى من
الثالث ، فهكذا ما أقوله . وذلك لأن (٦) هناك اختصاصاً حاصلًا لاستحالة الظفر
على معله ، فلم يكن بد من توليده في الثاني ، وليس هكذا الحال هنا .

فأما (٧) مذهب أبي هاشم فتصره بوجوه منها (٨) ما يقرب ومنها ما يبعد
ويضعف . فقد قيل إن ضلع المربعة يرى أقصر من قطرها وإن استوت الأجزاء
فيهما ، وليس ذلك إلا لأن القطر يلاقى الأركان ، ولا يلاقى على هذا الحد
إلا والجزء على موضع الاتصال منهما ، وهذا يضعف لأناسيين العلة في اختلاف
الضلع والقطر على المنظر عند الكلام على شبه التافين الجزء .

وقيل أيضاً أنا لو وضعنا جزءاً (٩) على رأس نجفة مفروزة في الأرض ،

- | | |
|------------------------------------|-----------------|
| (١) هـ : سم لو | (٢) و : — الجرم |
| (٣) ا ، هـ : اللون | (٤) هـ : جميع |
| (٥) هـ : إن اجزاء هذا مجرى من يقول | |
| (٦) ا : أن | (٧) و : وأما |
| (٨) و فيها | (٩) هـ : أجزاء |

لوجب — كما تحجب الخشب بين الشمس من سقوط الأشماع على موضعها ومصل
هناك ظل — أن يكون [١٥٣] كذلك حال هذا الجزء ، فإذا تقلص ظل
الحية إلى النصف فيجب أن يقال في ذلك الجزء أنه يستقر بما يقتضيه تقدير النصف ،
ولا يكون كذلك إلا وهو على موضع الاتصال من الجزئين . إلا أن هذا الوجه
ضعيف لأن الجزء الواحد لا حظ له في سقوط الظل عنه ولا للأجزاء الكثيرة إلا
أن يكون كيفية ، ولأجل هذا لا يسقط عن الهواء ظل . فالجزء الواحد
هذا أولى .

وأشرف ما يمكن نصرة هذا المذهب به : أنه يصح حصول الجزء على حد
لو كان تحته جزءان لكان على موضع الاتصال منهما ، لأنه إذا كانت هناك جهة
للجهة وليس تحته جومران ، لحصول الجزء في هذه الجهة صحيح والآفتنى أن
لا يصح وجوده في شيء من المحاذيات ، فإذا كان هذا صحيحاً فكذلك سبب ،
وإن كان تحته جومران وفي هذا صحة حصوله على موضع الاتصال .

وقد يورد هذا على طريقة أخرى وهي تقدير خط من أربعة أجزاء ، فإذا
كامل جزءان من وسطه ، صح (١) وضع الجزء في الفرجة التي بين الطرفين على
حد (٢) لا يلاقى واحداً من الطرفين ، ولا يكون كذلك إلا وهو على موضع
الاتصال بينهما . إلا (٣) أن لن ينصر المذهب الأول (٤) أن يقول : لو صح ذلك
كان قد حصل في تلك الفرجة ما هو أقل مقداراً من الجزء ، وقد بينا أنه أصغر
منه ، فيجب المنع من صحة وضعه على حد لا يلاقى واحداً (٥) من طرفيه

- | | |
|---------------------------|----------------------|
| (١) هـ : وضع | (٢) ا ، هـ : أحد |
| (٣) مكرره بالنسخة هـ : لا | (٤) ا ، هـ : — الأول |
| (٥) و : واحد | |

لهذا المانع ، وإن كانت الجهة فارغة على ما استدلنا به أولاً (١) ، فكذا القول
في الطريقة الأولى .

وقد أُلزم من يقول بجواز وقوعه على موضع الاتصال من الجزئين وجوماً
من الإلزام . وإن كان يمكن الاتصال عنها . منها أن قيل إن هذا القول يؤدي
إلى تجزئ الجزء ، لأنه يصير ملاقياً لأحد الجزئين بقسط وملاقياً للآخر بقسط
سواء . وله أن يجيب فيقول : ليس وقوعه على موضع الاتصال من الجزئين
بأعظم من صحة ملاقاته لستة أمثاله ، وإذا جاز هذا ولم يقتض تخرجه ، فكذا
ما أقوله .

ومنها أن قيل : إن هذا يقتضي أن يحصل في الجوهر الواحد كونهان متدان ،
لأنه يوجد فيه كون يصير به أخذاً قسطاً (٢) من هذا الجزء ، وكون مضاد له
يأخذ به قسطاً آخر من الجزء الآخر . وله أن يقول : إن المحاذاة إذا كانت
واحدة فلا [٥٣ ب] تضاد في الكونين (٣) وإن تنابرا (٤) .

ومنها أن أُلزم كون الجوهر الواحد في مكانين . وله أن يقول : إن المحاذاة
بين واحدة لا في لستة أمثاله شاعلاً لغير الجوهرين ولا جاتراً لهما حتى يكونا (٥)
مكانين له . وإنما أجوز وقوعه على موضع الوصل ، وليس ذلك بمباراة من
مكانين .

فصل

الرد على من قال إن الجزء لا يصح أن يتحرك

أعلم أن مذاهب مشايخنا على أن الجزء لا يصح أن يتحرك في مكانه لأن
التحرك إنما يتقل متحركاً إذا حصل في مكان عقيب كونه في مكان آخر . وهذا
إذا لم يراعى مكانه لم يصح أن يكون متحركاً . وعلى مثل هذا نفعل حركة (١)
الجسم حتى يتمخر تحريكه وهو في مكانه ما زلناه ، فكذا ذلك الجوهر . ولأن هذه
الحركة لا بد من كونها متداً لتكون الذي كان فيه ، ومع كون المحاذاة واحدة ،
لا يصح تضاد الاكوان ، لأنه يطل طريق العلم بتأنيها .

وقد ذهب في للتأخيرين أبو عبد البراز إلى صحة حركته في مكانه ، وأثبت
له وجهين وزعم أنه إذا صح حصوله على أحد وجهيه دون الآخر ، إحتاج إلى
معنى ، كما إذا حصل في جهة دون أخرى ، إحتاج إلى معنى .

ويستدل على ذلك بأننا (٢) لو ركبنا صفيحة من أجزاء لا تتجزأ ، ثم غطينا
بشيء وزيد أعلامها وغر استلها ، لكان من هو مغطى له لا يراها ومن كشف (٣)
له يراها . كما لو كان ما هنا جسم مغطى ومصورته ما ذكرنا ، لما اقتضى أن الجسم
وجهين فكذا ذلك يجب في الجزء مثله ، وذلك (٤) إذا صح لم يقتض تخرجه الجزء
بتغاير الوجهين ، لأن الراي له يرى كله لا أن رؤيته تنبض ولكن إنما يراه أحد
الرايين دون الآخر لأنه لتجزئه يحول (٥) بينه وبين غيره كما يلقى ستة أمثاله
لتجزئه (٦) .

- | | |
|------------------|-----------------|
| (١) : من | (٢) : أنا |
| (٣) : ومن قد كشف | (٤) : فذلك |
| (٥) : يجوز | (٦) : و : + فصل |

- | | |
|--|-----------|
| (١) : ولا | (٢) : فسط |
| (٣) : الكون ، و : للكونان (٤) في الأجل : تنابر | |
| (٥) : و : + في | |

وقد انعكس عن عباد المتع من صحة إيجاد الله تعالى الجزء (١) مفردا عن غيره، وقال: لا يجوز إلا عند مضامة غيره له. وهذا خلاف ساقط، لأنه إذا لم يصح إثبات تعلق بين الجوهرين خلا محل الجوهر واللون، فكيف (٢) يصح إفراد الجوهر عن اللون فكذلك الجوهر عن اللون.

فصل (٣)

هل يجوز أن يكون الجزء مكانا لغيره

ويصح في الجزء أن يكون مكانا لغيره. وهذا (٤) ظاهر كلام الشيخ أبو علي وغيره من مشايخنا، ومنع الشيخ أبو حاشم من ذلك لما اعتبر في المكان أن تكون أجزاؤه أكثر من أجزاء الممكن. وعندنا لا اعتبار به لأنه إذا حصل في الجزء الواحد من السكون ما يمنع نقل الممكن من توليد (٥) الحوى فيه فقد صار مكانا له، وكذلك (٦) القول في الأجزاء القليلة. وإن كان الممكن أكثر أجزاء منه بعد أن يختص المكان بسكون كثيرة لأنه لا يصح مكانا لكثرة أجزائه، وإنما يصح بما ذكرناه من المعنى.

وقد قال (٧) أبو حاشم إن يد أحدنا يصح أن تكون مكانا للذئابة لما كانت أجزاؤها أقل من أجزاء اليد. ولا يصح فيها أن تكون مكانا للصخر الثقيل لما كانت أجزاؤه أكثر (٨) من أجزاء اليد. فدل أن من حق المكان أن توجد أجزاؤه

(١) و: الجزء

(٢) و: فصل

(٣) و: توليد

(٤) و: قد

حل أجزاء الممكن (١)، فإذا (٢) كان كذلك ولا (٣) يد أحد الجزئين حل صاحبه، فيجب أن لا يكون الجزء مكانا لغيره أصلا.

وعندنا أنه إنما يتبع ما قاله في الحجر الثقيل لا الوجه الذي ذهب إليه، بل لأنه يحتاج في (٤) مضامة للنقل (٥) الذي فيه إلى مكون زائد (٦)، ويد بما لم يتمكن من ذلك فلا تكون هذه مكانا للحجر حتى لو تمكن مما قلناه في الحجر لصارت هذه مكانا له كما نصح مكانا للذئابة.

فصل

في أن للجوهر مساحة

الجوهر له حظ في المساحة عند الشيخ أبي حاشم وقد منع الشيخ أبو علي من ذلك وجعل مساحته بغيره، كما أن طوله بغيره، وبه قال الشيخ أبو القاسم. والخلاف فيه يقع ثارة (٧) من (٨) جهة المعنى وأخرى من جهة العبارة. فمنع إذا قلنا إن له مساحة ففرغنا أنه متعبد، وأنه لأجل هذه الصفة يتعاطف بضم غيره إليه. ولا يجمع (٩) الشيخ أبو علي من ذلك.

فإن (١٠) زعم زاعم أن تعبده وتعاطفه هو لأجل التأليف بطل قوله لأن التأليف لا يصح حصوله إلا في متعبد، فكيف يفت تعبده على حلول التأليف

(١) و: الممكن

(٢) و: فلا

(٣) و: الثقيل

(٤) و: ثارة يقع

(٥) و: يجمع

(٦) و: وإذا

(٧) و: إلى

(٨) و: بالدور

(٩) و: في

(١٠) و: وإن

فيه ؟ وهذا يقتضي أن لا (١) يحصل واحد من الأمرين .

وبعد : فكان ينبغي لو تألف جزآن بألِفَات كثيرة ، أن يردا على
جزئين بألفان بألف واحد [١٠٠ ب] وقد عرّفنا خلافه .

وبعد : فإذا (٢) لم يكن بد من ثبوت فصل بين وجود الذات وعدمها ، فلو
وجد الجوهر غير متميز لم يثبت ما به يقع التمييز (٣) .

وبعد : فإنا لو تصورنا دائرة وضع في وسطها جزء ، ووضع بجانبه جزء
آخر ، فليس بعد هذا الثاني من قطر الدائرة إلا دون الأول . فلو لم يكن له
حظ من المساحة لما ثبت ذلك .

وبعد : فلو لم يحصل لكل واحد مساحة ، لم يثبت هذا الحكم عند الاجتماع
والطول (٤) . فمثل العرض الذي لما لم تكن لأحاده مساحة ، لم يصح حصولها (٥) .
عند الانضمام . ومتى سلم لنا هذا المعنى ثم تورطنا (٦) في التسمية ، فلا طائل فيه
لأن فرضنا أنه لو ثبت ما قلناه ما يقتضيه الحال في : هل هو جزء منفرد أم لا ؟ مع
معرفةنا بجزء آخر لا يتجزأ (٧) ، لصح منا أن نمنعه به فنصرف ذلك من حاله كما
نفعل مثله في الموزونات والمكيلات ، وكما نصح المتصل من الأجزاء بغيره (٨) .
وبهذا يبطل ما يقوله الشيخ أبو هاشم من أن المساحة من معرفة (٩) الطول والعرض
والعمق . فإن هذا فرض زائد على ما قاله .

- | | |
|--------------------------|------------------------------|
| (١) : ألا | (٢) : مكرره بالنسبة ، فكذا ، |
| (٣) : التمييز | (٤) : ويحل |
| (٥) : حصول | (٦) : لم يؤثر هنا |
| (٧) : لا يميز | (٨) : انتهى |
| (٩) : المعرفة ، والمعرفة | |

فإن قال : فإذا كنا نعرف في الحقيقة إذا قطعت قطعاً أن مساحتها تنقص (١)
فلا بد على أن المرجع بها إلى التأليف ؟ قيل له : هذا غير مسلم . بل مع التقطيع
قد يصح أن نصح بغيرها عما يساويها لو لم تقطع ، فثبت (٢) المساحة
والحال (٣) كذلك .

وكأن له خطاً (٤) من المساحة ، فليس له حظ في الطول والعرض خلافاً
لصالحى ، وإنا كان كذلك لأن الطول ألف مخصوص ، ولهذا يقال طوله (٥)
الحديد إذا غطى فيه بألِفَات منصرمة . وإذا قلنا في أحد القسطين أنهما أطول
من غيره ، فليس يرجع به إلى كثرة التأليف دون أن تنضاف إليه الأجزاء أيضاً .
لذا صح ذلك — وكان التأليف يستحيل وجوده في التفرد (٦) من الأجزاء —
لم يكن له حظ من الطول ولا من العرض .

فصل

في هي الثقل عن الجزء

ولاحظ له من الثقل ، وإنا للرجوع بالثقل إلى وجوده على فيه ، ولهذا هو
قوله أبي هاشم . وذهب أبو هاشم إلى أن الثقل راجع إلى نفس الجرم [١٠٠ هـ]
فأثبت له خطاً (١) . وهذه المسألة يباب الاهتمام أخص ، لأنه كلام في
أعلى الثقل على غير الجزء (٢) أم لا ؟

- | | |
|--------------------------|---------------------|
| (١) : التقيص ، أ : تقصير | (٢) : قبيح |
| (٣) : وهذا الحال | (٤) : و : أ : + فصل |
| (٥) : خط | (٦) : طوله |
| (٧) : مفرد | (٨) : خط |
| (٩) : والجواهر | |

فصل

في إمكان إدراك الجزء

وعلمنا^(١) يصلح أن يذكر في فروع الجزء ، صحة إدراكه وهو منفرد . ولم يختلف غيرنا^(٢) ، رحمهم الله ، في أن الله تعالى يراه مع^(٣) انفراده ، وأنه يصح منا أن نراه عند انضمام غيره إليه . وإنما اختلفوا في : هل نراه وحده أم لا ؟

فالذي قاله الشيخ أبو علي أنه يصح منا أن نراه عند قوة الشماع على ما يرى المختصر أجسام الملائكة ، وتري الملائكة بعضها بعضا^(٤) ، وهذا هو الظاهر في كتب الشيخ أبي هاشم .

وقد سكت عن الشيخ أبو عبد الله أنه مع انفراده يستحيل^(٥) أن يرى . وقال : إنه إذا كان منفردا دخل في تضاعيف أجزاء الشماع حتى يصير كالجزء منه ، ولا بد من فصل بين ما يرى به ، ولأجل هذا لم تصح رؤية شماعه ، وكذلك^(٦) الجزء الواحد لما كان بداخله .

وإذا ألزم على ذلك أبو هاشم^(٧) أن لا تصح رؤيته ولو ضم إليه غيره لمة التي ذكرها ، فله أن يقول : إن جرت الحال في الجزئين والتلاصق على مثل ما قلنا في الجزء الواحد لم تصح رؤيتهما ، والا كان^(٨) خالهما بخلاف الواحد : وإذا

ألزم صحوقه بأن يكون الجزء مثونا^(٩) بنهر لون للشماع ، فلا يثبت الالتئام وله أن يقول : متى أجزته جرى الشماع الذي به يرى ، فكما لا يجب رؤية لون الشماع ، فكذلك لون هذا الجزء ، فانفصالهما^(١٠) في اللون لا يوجب رؤيته لا محالة .

وإذا قيل : أليس الشماع قد يرى عند تكافئه ؟ نقول : كذلك أقول في الجزء الواحد أنه يرى عند التكافؤ ، لكن الكثرة لا يثبت في^(١١) الجزء الواحد ، بل لابد من أجزاء كثيرة . فأما القول الآخر ، فالوجه فيه أن العلة في استحالة الرؤية لو كانت انفراده ، لكان الله تعالى لا يراه ولما صح أن يرى بانضمام غيره إليه لأن التآليف لا تدخل في الرؤية ، وكان يلزم أن لا يرى شيء من الأجسام لأن الجزء هو^(١٢) أفراد الأجسام ، وبالمثل يجرى إذا ضم إلى ما ليس بمرئي [وهو ب] لا يصح مرئيا ، فيجب أن يقال : إن امتناع أن يراه الواحد منا هو لضعف الشماع ، فإذا قوى الشماع صحته الرؤية . ولولا هذا لدخل في المرتبات اختصاصا .

والشيخ أبي هاشم أن يقول : إن إقتران غيره به شرط في صحة رؤيته كما أن رفع الحجاب وغيره شرط^(١٣) . ويكون هذا من باب ما يرجع إلى الخاصة لا إلى الاختصاص^(١٤) في المرتبات ، فكذلك ما قلناه . وكلا لا يلزم ، إذ لم

(١) هـ : مبلوما

(٢) و : فانفصال أحدهما .

(٣) هـ : عند

(٤) و : — هو

(٥) هـ : شرطا

(٦) ا : اختصاصا

(٧) ا : معاينتها

(٨) و : — مع انفراده وأنه يصح منا أن نراه .

(٩) و : مستحيل

(١٠) ا ، هـ : — أبو هاشم

(١١) ا ، و : — و

(١٢) و : — مع انفراده وأنه يصح منا أن نراه .

(١٣) هـ : بعضهم بعضا

(١٤) ا ، هـ : فكذلك

(١٥) ا ، هـ : كانت

ير (١) المحجوب دون أن يرفع الحجاب ، أن يثبت فيما يرى اختصاصه فكذلك الحال هنا ، هذه غاية ما يقال في المذهبين جميعاً .

أعلم أن الذي بقي من الكلام في الجزء هو ذكر القبة التي يتعلق بها من يفتية ، ثم نذكر من بعد فصلاً في إمتناع النظر على الأجسام ، وتبين القبة فيه .

في ذكر شبه من ينفي الجزء

وجهة ما يتصل ببعضهم أمور ثلاثة : إما أن تكون من باب العقليات (١) ، وإما أن تكون من باب الإشكال ، وإما أن تكون بما يصلح ذكره في تلي الجزء وفي النظر جميعاً . فتوخر القول فيه إلى الفصل الذي نخصه بالكلام في النظر (٢) .

وأحد (٣) ما يتعلق به نفاذ الجزء أن يقرروا : قد صح في الجواهر أن يلاقى جهة أمثاله ، وإنما يلقاها جهات له متغايرة ، لأنه لو لاقاها جهة كلها عن يمينه لم تكن يمانية أو عن (٤) غيرها من الجهات ، فلما لم يكن كذلك دل على تغاير الجهات فيلاقى هذا الجزء بشيء ما يلاقى به الجزء الآخر ، ولا يكون كذلك إلا وهو أحياء . فأما الشيء الواحد فذلك مستلزم فيه .

والأصل في الكلام على هذه الشبهة أن معنى قولنا في الجواهر أنه يتصلح أن يلاقى جهة أمثاله وأن له جهة ، هو اختصاصه بحال لكونه عليها يتصلح في جهة واحدة أن تضم إليه من هذه الجهات (٥) كالتصديق ، وذلك الحال هو محجوب ، فيظهر

- (١) : العقليات
(٢) : و : + فصل
(٣) : ١ ، ٢ : واحد
(٤) : ١ ، ٢ : - من
(٥) : الجهات . مكررة في النسخة .

(١) و : وكذلك إذا لم يلام أنه يرى

الجوهر بهذا الحكم مفارقاً للعرض الذي لا يصح أن يصير بين الشيء وبين غيره ولا أن تنضم إليه ستة أمثاله .

وإذا كان هذا (١) هو القرض بهذه العبارة بطل [١٥٦] تقديرهم أن ما هنا جهات للجزء يلقي بعضها غيره دون بعض ، فهذا هو قول أبي هاشم . وعلى هذا القول تثبت الجوهر للجهة ، وإن لم يلاقه غيره ، لأن الصفة التي ذكرناها ثابتة عند وجوده (٢) لا محالة .

فأما أبو الهذيل وأبو علي وأبو القاسم ، فقد قالوا : إن الجوهر يلقى غيره بجمته ، وليكن جهة الجوهر غير الجوهر ، كما أن طرف الشيء غيره ، وكذلك حده غيره . ويراد بالجهة : الأجزاء التي تلاقيه ، وعلى هذا متى كان منفرداً فلا جهة له . وربما عاد الخلاف إلى عبارة لأنهم يسئلون أن صحة ملاقة غيره له ، هو لأجل ما يختص به من تحيزه على ما يقوله أبو هاشم .

وقد قال الشيخ أبو إسحاق : أن قول أبي هاشم مبنى على أن الجوهر أحرازاً بملاقاته لا بلاقية ، فيكون له حال بأن يلقى غيره بمئة وحال بأن يلقاه بـ (٣) ثم كذلك في سائر الجهات . إلا أنه قد يصح إسناده (٤) هذه الأحكام إلى صفة واحدة وهي التحيز (٥) وعلى المتقدمين جميعاً فالسؤال ساقط .

أما على قول أبي علي ، فإنه إذا جعل الجوهر جهات ورجع بها إلى الأجزاء المتفارقة التي تلاقيه ، فلا كلام .

وعلى قول أبي هاشم إذا رجع بهذه العبارة إلى صفة أو حكم يختص به الجوهر لأجله يصح في غيره أن يماسه (٦) فالسؤال غير متبجح . إلا أن قولاً دلت

- | | |
|--------------------|-----------------|
| (١) هـ : و : — هذا | (٢) و : و : وهو |
| (٣) هـ : بما يحد | (٤) و : استناد |
| (٥) هـ : التحيز | (٦) هـ : يماسه |

في طرف الشيء أنه غيره ، جيد . لأن قولنا جسم قد اشتمل على طرفه ، كما أن قولنا عشرة قد (١) دخل فيه الواحد . فكما لا تجعل أحاد العشرة أغيراً لها ، بل طرف الشيء كيف (٢) يكون غيرها ؟ وهل ذلك (٣) إلا مناقضة .

وأحدنا (٤) : ما أورده النظام أن الجزء إذا لم يكن في نفسه طويلاً يصح أن يصير طويلاً بانضمام غيره إليه بما ليس بطويل أيضاً . وهذا في غاية الضعف أن الطويل إذا كان المستفاد به ما يتألف تأليفاً منصوصاً ، فغير مجتمع (٥) أن الجزء بانضمام أحدهما إلى الآخر طويلاً ، لحلول (٦) التأليف فيهما ، وإن يكن كل واحد منهما بانفراده طويلاً [٥٦ ب] لأن وجود التأليف فيه أحده (٧) محال .

وليس مجتمع أن مجتمع ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل فيصيران طويلاً ، كل حرف (٨) من حروف الخبر ليس بخبر ، فينضم ما ليس بخبر إلى ما ليس بخبر ، فيحصل خبراً . وكذا صح ضم مثله إلى مثله فيجوز منهما مربعة ، وكذلك في السرير والقميص وغيرهما لأن ما ليس بسرير إذا انضم إلى ما ليس بسرير ، صار سريراً وكذلك (٩) القميص وما شاكلهما .

وأحد ما قيل : إن الله تعالى إذا قدر على الزيادة في هذه الأجسام إلى ما يحصى ، فكذلك يحد في نقصان ، وهذا في غاية الضعف ، لأنه لا هذه تجمع

- | | |
|--------------------|--------------------------|
| (١) هـ : أقدم | (٢) مطبوعة في النسخة و . |
| (٣) و : هذا | (٤) و : واحد |
| (٥) هـ : بشر منطلق | (٦) هـ : بحلول |
| (٧) و : — وحده | (٨) هـ : جزء |
| (٩) هـ : فكذلك | |

إحدى الحالتين^(١) إلى الأخرى . ومنى ذلك الدلالة على أنه ليس في المقادير ما هو أصغر^(٢) من الجزء لم يصح^(٣) وصفه تعالى بالقدرة على أن ينقص منه ، لأن القدرة على المحال محال . ويصير سبيل ذلك سبيل^(٤) صحة الزيادة في أجزاء السواد واستحالة الإنقسام على السواد نفسه .

قال ابن الراوندى : إن قولكم يؤدي إلى ما يدفعه العقلاء ، لأنه لا عدوله نصف إلا وله ربع وسدس وثلاث . ولو كان الجزء لا يتجزأ وقدرنا عشرة أجزاء ، لكان عندكم أن لها نصفاً ولا ربع لها ولا سدس ولا ثلث ، لأن الجزء لا ينصف ولا يثلث . والمعلوم من حال الأعداد خلاف ذلك .

والجواب : أنه إذا لم يكن للضرورة مدخل في إثبات الجزء ، فكيف تدعى في حكم من أحكامه ؟ ومنى كنت مدعيها لهذا الحكم فيما تذهب إليه أنت ، فواجب أن يصح تنصيفه وتثليثه وتربيعه . وإن كان كلاماً على مثل^(٥) ما اعتقدناه^(٦) ما لا يصح إنقسامه ، كيف^(٧) يصح أن تدعى أن له سدساً وربما وصار كالحركة لأن عشرة أجزاء منها لها نصف ولا ثلث لها ولا ربع ، فكذلك الجزء .

فإن قال : فلو ادعينا في أجزاء درهم أنها تكون أفراداً غير أزواج ، لكان يجب أن لا يصح من الله تعالى ، ولا منكم ، أن تقسموا ذلك الدرهم بالسوية . لأن المفرد من الأجزاء لا يصح تقسيمه . وهذا لا يجوز لأن هذا الدرهم .

- | | |
|------------------------------|------------------|
| (١) : الحالين | (٢) : — أصغر |
| (٣) : لم يصح تكرره في النسخة | (٤) : — سبيل |
| (٥) : — مثل | (٦) : ما اعتقدنا |
| (٧) : — لا | (٨) : فكيف |

لو وقع في قسمة تركة واحتجنا إلى قسمتها على وجه يتوفر على [١٥٧] كل ذي حق حقه ، لكان لا تنافي قسمة على هذا الحد . قيل له : إذا ثبت أن الجسم ينقسم إلى ما لا تنافي فيه القسمة ، فقد صار ذلك الجزء بمنزلة المعلوم وبمنزلة الأعراض . . فإذا لم يوصف جمل وعز بالقدرة عليه . . لم يقتضى جزءاً ولا نصفاً^(١) .

وليس يتوجه علينا تكليف في قسمة الموارث إلا على الحد الذي يصح منها فله دون ما يستحيل من^(٢) كل قادر . فالوجه أن يجري أحدك الوجه في القسمة دون أن يتكلف ما يستحيل .

فإن قيل : ليس الثوب الكبير يصغى بقليل من الصغى ، فلو كان الجزء لا يتجزأ ، لم يصح إنقسامه على أجزاء الثوب مع أنها أكثر . قيل له : إن أجزاء الثوب متى كانت أكثر من أجزاء الصغى ، فإننا^(٣) نرى الثوب كله مصبوغاً لأن أجزاءه نصير مضمورة بأجزاء المصغر أو غيره من الأصباغ . فإما أن ينقسم الصغى مع قلته على أجزاء الثواب فيحال . وبين هذا أيضاً أن الأمر لو كان على ما زعمه ، لم يتفاوت الحال بين قليل الصغى وكثيره لأن الكل غير متناه .

قالوا : لو قدرنا خطاً ركب من ثلاثة أجزاء ، فوضع على أحد طرفيه جزء وعلى الطرف الآخر جزء ، ثم حاول قاهران نقل كل واحد من الجزئين الموضوعين على الطرفين إلى الوسطاني لكان لا بد من أن ينقلهما إليه ، فيأخذ كل واحد قدره من المكان بمقتضى نفسه ، فينبغي ما هو أصغر من الجزء . ولا يمكن أن يقال

- | | |
|------------------------|---|
| (١) : لم يقتضى | (٢) : — من كل قادر يتكلف ما يستحيل . |
| (٣) : في الأصل فإنما . | |

بتداخل الأجزاء ، ولا أن يقال لا يصح وقوع واحد من الجزئين (١) على هذا الحد لأن التامع إذا وقع في الاعتماد ، فيجب أن يكون محلهما واحداً ، وإذا خالف المحل ، ثبت بينهما التماس . وهذا مفقود في هذا الموضع ، فلا بد من وقوع الجزء على ما صورناه .

واعلم أن هذه الشبهة يسهل الجواب عنها على قول من يرى جواز وقوع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين (٢) ، فنقول : أكثر شيء فيها آوردوه (٣) هو ما [٥٧ ب] أجوزوه ولا يقتضى تمجيزه على ما تقدم ذكره .

فأما من منع من ذلك ، فإنه يمتنع من صحة وقوع واحد من الإشتغالين لأنه يؤدي إلى اجتماع الطرفين من حيث أن ما في أحدهما من الاعتماد يولد عندما يولده الآخر (٤) ، فلا يقع واحد منهما ولا يجب أن يقتصر بوقوع التامع بين الاعتمادين على ما قالوه . بل لو قدرنا أربع مربعات بينهما مكان يصلح انتقال واحدة من هذه (٥) المربعات إليه (٦) ، وحاول أربعة من القاد من نقل كل واحدة من هذه المربعات إلى ذلك المكان ، لكان يجب أن لا يصح انتقال شيء منها إليه وإلا لزم (٧) المداخلة ، إذ ليس بعض ذلك أولى من بعض ، وكانت العلة أن ما في كل واحدة من المربعات من الاعتماد ما يولد عند ما يولده الآخر . وعلى حصل في جهة واحدة ، وجب التماثل مع ثبوت التضاد ، فكذلك الحال فيها صورة القوم من الحظ .

ونقوم وجوه من الشبه تتعلق بالإشكال . والأصل في جميعها أننا إن عرفنا الوجه فيه وإلا لزمنا التوقف والتعسك بما قاد إليه الدليل العقلي دون أن يعترض بالوجود المحتمل على أمر لا يحتمل . ويجرى ذلك مجرى الآيات المتشابهة المقتضية بظاهرها خلاف ما في العقول ، لأن من حقنا أن لا ندع ما ثبت (٨) بالأدلة العقلية ، بل يجب طلب تأويل توافقها ، وإلا وجب التوقف فيها ، وإن كان أكثر ما يوردونه (٩) من (١٠) هذا الباب ينفي (١١) على قواعد غير سليمة .

قالوا : لو كانت هاهنا مربعة متساوية الأضلاع ، ثم خط بين المربعة خط من إحدى الزاويتين إلى الأخرى (١٢) ، لكان (١٣) يرى ضلعها أقصر من قطرها ، وإن كانا في القدر سواء ، ولم يكن كذلك إلا لأن القطر (١٤) يتلاقى أجزاؤه بأركانها فركن الجزء دونه . وعندنا أن قطر هذه المربعة إذا لم يكن خطاً مستقيماً بل وجد على حد التأريب (١٥) ، فقد حصل فيه خلل وفرج (١٦) ، فيرى [٥٨ أ] كأنه أطول ، وإن كانا سواء . وتضام يكون خطأ على طريق الإستقامة فلا يحصل فيه خلل ، فهذه هي (١٧) العلة دون ما قالوه ، حتى يصح إثبات ما هو أصغر من الجزء وهو ركنه . ولهذا لو قدرت مربعات على هذا الحد ، لتبين من الفرج في القطر منها ما ليس في الضام لليلة التي قد (١٨) قلنا ما .

- | | |
|------------------|---|
| (١) و : يثبت | (٢) هـ : ما يوردونه |
| (٣) و : في | (٤) هـ : يني |
| (٥) هـ : الأولى | (٦) هـ : — لكان يرى . . . في القدر سواء . |
| (٧) هـ : — القطر | (٨) هـ : التأريب هو الإحكام والتحديد والتكميل ، |
| القاموس المحيط | (٩) هـ : — وفرج |
| (١٠) هـ : هو | (١١) و : — قد |

- | | |
|---------------|-------------------|
| (١) أ : الجزء | (٢) و : اعلم |
| (٣) أ : الجزء | (٤) أ : آوردوه : |
| (٥) أ : للآخر | (٦) أ ، و : — هذه |
| (٧) هـ : إلى | (٨) و : في |

فإن قالوا : فلو قلبت هذه المربعة لصار ما كان ضلعاً قطراً والنظر ضلعاً فكيف تدعى ثبوت القربة بينهما . قيل له : غير متع أن يتغير حالها عند القلب والتعريف في التأليف^(١) ، كما نقول قريباً منه في حجر الرخا على ما سيحكي ذكره من بعد^(٢) .

قالوا : إذا كان ما هنا شكلاً كرى ، فلا بد من احتراجه على مثله من الأطواق ويكون الطريق الأول أوسع . فإذا انتهى^(٣) إلى الحد الذي يقولونه من الجزء الذي لا يتجزأ ، فيجب احتواؤه على ما هو دونه . وهذا يقتضي ثبوت ما هو أصغر من الجزء^(٤) . والجواب : أن لا نسلم وجوب احتواء الطريق على ما دونه ، لأنه إذا انتهت الحال إلى الجزء الذي نتكلم بأنه لا يتجزأ ، فليس هناك احتواء على شيء آخر . ودعوى الضرورة في خلاف ما قلناه لا تصح .

قالوا : لو كانت ما هنا مثلاً جعل في وسطها عمود ، وكانت أجزاء الإضلاع أكثر من أجزاء هذا العمود ، لصح إخراج الخطوط منها^(٥) على سواء وأن^(٦) تفاوتت الأجزاء ، وهذا يتم دون أن يكون متى أخرجنا من الضلع جزءاً ، أخرجنا^(٧) من العمود ما دونه .

وعندنا أن ضلع المثلثة ليس بخط مستقيم على ما تصوره القوم من التأويل . فإن الخط لا يكون مربباً ولا مدوراً ولا مقوساً^(٨) ، وإنما يجب تأنيطه طولاً

فإن^(٩) كان كذلك ، وجب في هذا الضلع أن يكون فيه^(١٠) غلغل وفرج ، فيخرج من العمود جزء ومن الضلع مثله لا على ما قدروه .

قالوا : لو كانت ما هنا دائرة في وسطها نقطة هو [أي الجزء] قلب لها ، وكان بعدها من سائر الجهات [هـ ب] بعداً واحداً ، فإن إخراج الخطوط من ذلك الجزء الواحد إلى أقطار الدائرة صحيح ، وإن كانت أقطاره بلا نهاية بأن تحته دوائر^(١١) على هذه الدائرة ، وهذا لا يتم إلا بعد القول بتجزئه .

وبعد : فلو كانت ما هنا مربعة جعل^(١٢) في إحدى زوايا أضلاعها جزء ، فإن إخراج الخطوط الكثيرة من^(١٣) ذلك الجزء صحيح ، وهذا لا يتم وهو شيء واحد .

وبعد : فالثلاثة الواحدة لو جعلت مثلثين بأن يتوسطها قطار ، فإذا خط من بعد هذا الخط خط^(١٤) آخر ، كان أقصر من الأول ، ثم كذلك أبداً ، حتى إذا قدرنا بنسب المثلثة جزءاً على حد لا يخرجها عن أن تكون مثلثة ، فأخرج من ذلك الجزء خط ، لوجب كونه أقصر وأصغر منه نفسه ، فثبت^(١٥) ما هو أقل مقدارا من الجزء .

واعلم أن هذه الاشبه كلها مبنية على صحة أن يلقى الجزء أزيد من ستة أمثاله ، وقد قلنا عل أن ملاقاته^(١٦) إذا كانت ستة صحيحة دون ما زاد عليها . فإذا ثبت ذلك قلنا : إن القدر الذي يصح إخراجه من الخطوط من هذا الجزء ،

- (٢) هـ : س فيه
(٤) هـ ، أ : حصل
(٦) مكرر بالنسخة هـ : خط
(٨) هـ : ملاقاتها

- (١) و : فإذا
(٣) و : دائرة
(٥) هـ : في
(٧) هـ : فيثبت

- (٢) هـ : إن شاء الله
(٤) هـ : أصغر منه
(٦) هـ : فإن
(٨) هـ : ولا مقوساً

- (١) هـ : في التأليف
(٣) هـ : ينتهي
(٥) أ : بينها
(٧) هـ : خرجنا

هو (١) هذا القدر دون الزائد ، والمخطوط الآخر غير مخرجة من ذلك الجزء على التحقيق ، لا أن اخراج المخطوط من الجزء الواحد ، واعا يراى أن سنة امتائه تصح أن تلاقيه ، فهذه الطريقة تفسد كل ما يتوا عليه كلامهم .

ولا يمكن دعوى الضرورة في صحة اخراج المخطوط أجمع من ذلك الجزء الواحد ، لأنهم في أى شكل صوروا (٢) الكلام ، فلا يمكن القطع على بلوغ ما جعلوه جزءا الى الحد الذى نهمله بحيث لا يتجزأ . بل يجوز أن يكون أزيد منه ، لأن ذلك متوهم غير مدرك .

وبعد : فإن كانت هذه المخطوط مخرجة الى ما حول الدائرة في ذلك الجزء الواحد نفسه ، فقد اختلفوا بلبوت الجزء الواحد . وإن كانت مخرجة من أشياء على الحقيقة ، حتى أن ما خرج (٣) منه هذا الخط هو (٤) غير ما خرج منه الخط الآخر ، فيجب أن نكون أشياء متغايرة . وإذا (٥) لم يرونا أن المخطوط [١٥٩] أخرجت من الجزء الواحد ، فلا مخرج لهم في ذلك ، وبطلت هذه الشبهة من كل وجه .

فصل

في الرد على القول بالطفر

قد ثبت أن النظام قد راجع إلى القول بالطفر عندما أزم في التمسك (١) أن لا يصير قاطعة للتحل أبدا . وغرضه بالطفر أن يصير الجسم في الوقت الثاني في المكان العاشر بدون أن يقطع هذه الامكنة التى بينها ، وهذا مما يكاد (٢) يعلم ضرورة خلافه (٣) في الأصل ، وإن صح دخول شبهة في بعض المواضع فيه . فإذا أردنا الدلالة على فسادة قلنا : لو صح ذلك ، لصح في أحدنا أن يصير في الوقت الأول بالبصرة وفي الثاني (٤) بالعين من دون قطع هذه (٥) الأماكن ، بل بأن يطفر ويطوى ، وقد عرفنا خلافه . بل كان يوجب ذلك الفنى (٦) عن الرجل ، وأن لا يمنع التقيد لأنه إنما يكون له تأثير من حيث أننا نحتاج إلى القطع ، وهذا يقتضى مساواة حال المتنوع لحال التحل المطلق ، ومساواة حال الزمن لحال الصحيح .

وبعد : فكان يجب صحة أن يرى أحدنا ما وراء الجدار لطفر شعاعه إليه ،

- | | |
|------------------------------|----------------------|
| (١) هـ : التحل | (٢) هـ : بما لا يكاد |
| (٣) و : خلافه ضرورة | (٤) هـ : وبالتالى |
| (٥) مكرره بالنسخة هـ : مزه . | (٦) هـ : المعنى |

- | | |
|------------------|--------------|
| (١) هـ : وهو | (٢) هـ : صور |
| (٣) هـ : ما أخرج | (٤) هـ : من |
| (٥) هـ : فإذا . | |

حتى لا يكون الحائط مانعاً وحائلاً وكذلك كان يجب في المحيوس في سجن أو غيره أن لا يمنع من التصرف بأن يظهر بل يجب في سد مأجوح ومأجوح أن لا يصير (١) مانعاً لهم . فلهذا وجوه من الإلزامات تتقارب ، تفيد بها مذهبه

وليس يمكن أن يقال : هلا كان ذلك مما يختص القديم تعالى به حتى ينقل الجسم من الثاني إلى العاشر من دون قطع هذه الامكنة ، ولا يتأتى منكم ويكون اختصاصه به كاختصاصه بصحة الإختراع منه دوناً . لأنه إذا كان هذا الجسم محتملاً للكون في العاشر والقادر منا قادر على هذا الكون ، فيجب أن يصح منه فعله ، وأن لا يؤثر فيه مخالفة حالنا في كوننا قادرين لحاله جل وعز (٢) وإنما هذا الإختراع منا لأمر يختص القدرة وهذا غير قائم فيما قالوه .

ولا يصح أن يقال : إنما ينظر طبعكم لمنع ، والتقديم يصح منه لاستحالة (٣) المنع عليه ، لأن الموانع عن الفعل معروفة ، وهي غير [٥٩ ب] موجودة . مسائلنا ، وعلى أن النظام لا يفرق بين القادرين في صحة الظفر منهم على ما تقتضيه شبهة التي يوردونها ، فلا يصح ما سأل عنه السائل من التفرقة بيننا وبين التقديم . بل وعز فبعضة الجملة تعلم استحالة الظفر .

وأما (٤) الشبه التي يتعلق بها في الظفر فكثيرة : منها أن يقول في حجر راس لو قدر أن قطعها يدور على عشرة أجزاء وأن قطرها يدور (٥) على مائة جزء . لكانا إذا تحركا ، يعود القطر إلى الموضع الذي نشأت منه الحركة في الوقت ذاته ، يعود القطب إلى مبدأ حركته . وإن دار القطب على عشرة أجزاء ودار القطر على

مائة جزء ، فيجب أن يقال إن القطب يقطع أبداً وأن القطر يقطع البعض ويظهر البعض . أو نقول : فيجب إذا قطع القطر جزءاً أن يقطع القطب عشر (٦) جزء .

والجواب : أن اللمعة في ذلك (٧) هي تحرك القطر في تدعة أوقات وسكونه في وقت واحد ، وتحرك القطب في وقت واحد ، وسكونه في تدعة أوقات ، فتتخلل حركات أحدهما من السكون فلا يتخلل حركات الآخر . ولأجل هذا ترى بطر (٨) حركة القطب وسرعة حركة القطر ، فهو مثل ما نقول في رجلين يمشيان فيبلغ أحدهما من طريقه فرساً بدون الوقت الذي يبلغه الآخر لأنه لا علة إلا ما يمرض في خلال حركة أحدهما من السكون ما لا يمرض في سائر الآخر .

وإذا كانت اللمعة ما قلناه ، بطل قوله في (٩) الظفر والجزء ، لأنه إنما كان يصح ما قاله لو لم تصح الإشارة إلى شيء سوى ما قاله . وغير ممتنع — وإن كانت حركة القطر تتبع حركة القطب — أن يسكن القطب مع حركة القطر ، كما أن حركة البكرة (١٠) تتبع حركة اليد . ثم قد (١١) تتحرك زماناً واليد ساكنة .

فلان قال : ما أوردتم من العلة لا يستقيم لأن الجسمين إذا كانا متجاورين ، ثم تحرك أحدهما وبقي الآخر [١٠٠] ساكناً ، فلا بد من مزايلة ومفارقة ، وهذا يقتضي تناثر أجزاء هذا الجبر (١٢) وتفككها . قيل له : إن الأمر على

(١) : عشره (٢) : ٥ ، ١ : — في ذلك

(٣) : بطول ١ ، ١ ، ١ : بطول (٤) : ٥ : من

(٥) : حركته لبكره (٦) : ٥ : — قد

(٧) : تناثر أحدهما

(٨) : لا يكون (٩) : ٢ : عز وجل

(١٠) : الإستحالة (١١) : ١ ، ١ : فأما

(١٢) : ٥ : — ياور

ما ذكرته من وجوب المفارقة ، لكن لا تنافر هذه الأجزاء لأنها متصل من وجه وتفصل من وجه . فإذا غارق الجزء غيره لأفاه غيره فيمتنع التزاييل .

سبيل ما ذكرناه من وجوب الاتصال والافتراق ما قاله الشيخ أبو القاسم . لأنه شبه ذلك بـ : لحة فيها حبات خردل فأدركها ، فإن تلك الحبات يتفصل بعضها من بعض : ثم يتصل بغير ما انفصل عنه ، وإنما لا تنافر لأن الملامحة محيط بها مانعة من تنافرها . وإن كنا نقول : لو ثبت بين الحبات ما قد ثبت بين أجزاء الحجر من بيرونة ورطوبة^(١) ، لوجب أن لا تتزاييل ولا تلمح هناك .

وبين صحة^(٢) ذلك أن الرمح المرصص آخره بالمصاص ، قد تحرك أوله وآخره لم يتحرك ، بل هو ساكن ولا يتزاييل ، وإن حصلت المفارقة . وكذلك القول في أغصان الشجرة ، أنها تحركها وهي ثابتة في الأرض لم تتحرك ، بل هو ساكن ولا تتزاييل ، وإن كان ما قالوه موجود ، فقد صح أن العلة ما قلناه ، وأنه لا يلزم^(٣) عليها ما قالوه^(٤) .

وبعد : فهو إذا قال بالطفر ، فقد غارق عنده أحد الجزئين الآخر ، حتى صار إلى العاشر في الوقت الثاني ، فقد تفككتك بأبلغ مما^(٥) جوزناه ، ثم لم يلزم التنافر ، فكيف صار يلزمنا ذلك . ولا بد لمن قال بحركة سريعة وأخرى بطيئة أن يسلط مثل طريقنا ، لا لا ، لا يعقل من سرعة الحركة إلا أن القطب يبقى ساكناً في حال حركة القطر ، وإلا فمتى تحركا على سواء ، فما معنى السرعة والبطء فهما^(٦) . وإذا حصلت المفارقة على هذا المذهب أيضاً ، فكيف لا تنافر الأجزاء لولا أن

- | | |
|-----------------------|--------------|
| (١) و : رطوبة وبيرونة | (٢) و : صحة |
| (٣) و : يلزم | (٤) و : ظنوه |
| (٥) و : ما | (٦) و : فيها |

العلقة ما ذكرناه . فصار الذي ذكرناه لا بد لكل منه ، وبطلت الشبهة في الطفر ونفى الجزء .

ومنها إذا لو أخذنا لوحاً طوله مائة ذراع فوضعنا على أحد طرفيه جزءاً وعلى الطرف الآخر جزءاً على وجه الإنفراج عن الأول ، ثم نقلنا كل واحد^(١) منهما نقلاً مستمراً [ب - ب] على طريق الإنفراج^(٢) أحدهما عن صاحبه ، فكان أحدهما يحاوي الآخر ولا يحاذيه وليس إلا للطفر ، وإلا وجب التصادم .

وربما قالوا بما يشبه هذا وهو^(٣) أن نقدر ثبوت خطين على الإستواء ، قد ركب كل واحد منهما من أجزاء مزدوجة مثل أن يركب من ستة أو ما فوقها . فإذا انتقل الجزء الأول من أحد الخطين إلى مكان الثاني وانتقل الجزء الأخير من الخط الثاني إلى ما يليه من فوقه ثم كذلك إلى أن يبلغ الجزء الثالث إلى المكان^(٤) الرابع ويبلغ الجزء الثالث من الخط الآخر إلى الرابع ، فإنه يحاويه ولا يحاذيه . وليس إلا الطفر ، وإلا وجب المصادمة كما يشبه^(٥) في نفسين لثقتنا في مضيق . إنهما تتحاذيان وتتايدان ثم يحاوي أحدهما الأخرى^(٦) من بعد .

والأصل^(٧) في الجواب عن الأول والثاني : أنا في كل واحد من هذين الجزئين لو ألقينا به الصيغ لاستمر الخط في هذه الأماكن التي ينتقل إليها ، ولو كان هناك طفر لبقى ولا ذلك لصيغ .

(١) و : واحد (٢) و : إنفراج

(٣) و : بما يشبه وهو (٤) و : إلى المكان الرابع ويبلغ الجزء الثالث

(٥) و : ثبت (٦) في الأصل : أحدهما الآخر

(٧) و : والأصل

وبعد : فغير ممتنع أن لا يثبت التعاضد بين مدين الخطين إلا إذا كان (١)
 البسمت واحدا ، فإذا اختلف لم يوجد هذا التعاضد . وكذلك فلا يثبت إلا إذا
 كان الخطان قد ركبنا من أجزاء مفردة درز (٢) أن تكون مزدوجة . ولو كان
 الطفر (٣) الذي قالوه لوجب أن لا يختلف الحال بين ازدواج (٤) الأجزاء
 وخلافه ، فبطلت هذه الشبهة .

ومنها أنا إذا قدرنا بئرا طولها مائة ذراع ، فجعل في وسطها خشبة معروضة ،
 وشدها فيها . جعل طولها نحوون ذراعاً إلى آخر البئر ، وشدها في رأس الحبل (٥) دوا ،
 ثم أخذنا حبلاً طولها نحوون ذراعاً إلى رأس البئر ، وجعلنا فيه حلقة ، وسيرنا
 التحناني ، فخرطاً في هذه الحلقة والحبل الفرقاني محدوداً بالحلقة ، فإذا جذبنا
 الحبل الفرقاني إلى رأس البئر انحذب الدلو والحلقة معاً ، ولا يكون كذلك إلا
 والدلو يقطع والطفر والحلقة تقطع ، لأنها تقطع خدين ذراعاً في حال ما يقطع
 الدلو مائة ذراع . أو نقول فإذا [١٦١] كان كذلك جاز أن يقال : إن الدلو
 يقطع جزءاً والحلقة تقطع نصف جزء . والجواب : أن الدلو لو طفر لوجب
 أن لا يتصل بهذه الأماكن ما يؤثر من لون وغيره ، ومعلوم ثبوت الإتيان
 فيه ، فبطل (٦) قوله بالطفر .

وتعدنا أن قطعهما (٧) على سواء فيمطان جميعاً مائة ذراع ، إلا أن الحلقة
 تقطع بعضها طولاً وبعضها عرضاً لا يفرط حبل الدلو فيها ، وعلى هذه الصورة

تجذب (٨) الحلقة . وأما الدلو فقطعها يكون طولاً مائة ذراع ، ولو أمكن جذب
 الحلقة طولاً ، لم يكن الدلو ليقطع إلا قدر ما تقطعه الحلقة . وأنت الذي
 ما ذكرناه بالإضطراب الحاصل في الحلقة

ومعلوم أن لاختلاف (٩) الحركات تأثيراً في مثل (١٠) ذلك . فإن الماء إذا
 جرى في منافذ فيها إنعراج لم تبلغ المقصد إلا بضعف الوقت الذي كان يلفه إذا
 لم يكن هناك إنعراج ، فبطل ما قاله .

ولما يشبه هذه الشبهة قوله : إن الخشبة المستندة إلى الحائط متى جذبت من
 أسفلها ، حصل أكثر مما تجذب من أعلاها ، وذلك للطفر أو انجرؤ الجزء .
 والقول فيه (١١) مثل ما تقدم . لأن أعلاها يذهب حتى الطول والبر من دون
 أسفلها . ولهذا لو قطع أسفل هذه الخشبة بالمداد لكان (١٢) يسود المكان كله ،
 ولو طفر لم يذهب ذلك . ومنها أن الكره التي في البيت يسقط منها إليه شراع (١٣) .
 فإذا سقط ذهب الضوء بلا فصل ، فيجب أن يكون ذلك بالطفر ، وإلا لوجب
 أن يغيب بعد زمان .

وقد كان الشيخ أبو الهذيل ثبت الضوء . معنى ، ويجعل السد مضاداً له ، إلا
 أنه ليس هناك معنى ، ولو كان ، لكان السد مع أنه أكران مخرصة .
 لا يضاده . فالصحيح أن السد الذي وصف حاله يستمد من قرص الشمس
 حالاً خالوا ، وبالسد يمنع هذا الاستمداد فيثبت وتبدد أجزاءه فلا يرى إلا أنه يطفر
 وصارت حاله كحال النار إذا التبت ولم يدها غيرها ، فإن أجزاءها تتفرق

(١) : كانت

(٢) : دون أن تكون . . . لوجب أن لا يختلف

(٣) : الطفر (٤) : أزواج

(٥) : الحبل (٦) : فيطل (٧) : قطعها

(٨) : تجذب

(٩) : لا اختلاف

(١٠) : مثل

(١١) : فيه

(١٢) : سود

(١٣) : الشراع

النارية^(١) التي قد أخذت بها [٦١ ب] وكذلك المصباح إذا إنطلى، فتلك الأجزاء باقية متفرقة. ثم لا يمكن أن يقال: فيجب في كل ما ذكرتم أن تحصل^(٢) الإضاءة في البيت^(٣)، لأن الضوء إذا كان^(٤) موقوفا على اجتماع هذه الأجزاء، فتفرقها^(٥) يخرجها عن هذه القضية.

وبعد: فإنا نقول له^(٦): فلو كانت الملة ما ذكرته من الطفر، وهو صحيح. هل الشماع، فهلا حصل في البيت مع السد وعلى وجه الطفر، فلا يكون السد مانعا له^(٧)، أو يطر من دون سد. وعلى قريب من ذلك يحتاج يسقط الضوء عند فتح النكرة في الحال، ويدعى فيه الطفر^(٨) إلا أن مقادير الأوقات لا تضبط^(٩). وغير محتج أن يشاهد المرء حركات الشمس^(١٠) متوالية فيظن وجود الضوء في البيت والوقت واحد، ويكون الحال عند التحقيق بخلافه.

ومنها أن يقول: قد ثبت أن أحدها إذا رفع طرفه إلى السماء وأما في حاله، وليس ذلك إلا لأن شعاها يطر، والا فلا كان قاطعا إلا ما كن أراها بغير زمان وشبه هذا قوله في قرص الشمس، لأنه عندما تبدو من فلكها يسقط منه ضوء على جميع الأراضي مع ما بينهما من البعد. وليس ذلك إلا الطفر، والآ كان يجب أن ينتشر الضوء بعد مدة وربما تملأ بتقلص الشماع عن العالم عند الغروب في طريقة عين، وأن ذلك هو الطفر.

والجواب هو^(١): أن رؤيتنا للسماء ليست لاتصال شعاعاتها، فإنا لا نحصل الشرط في رؤية ما وراء اتصال الشعاع، ولو جعلناه شرطاً لسكننا نقول: إن في الجو شعاعاً^(٢) يتصل بشعاع أبصارنا، ثم كذلك حتى يتصل بالسماء، لأن هذا الفصل من المعين يتصل بالسماء في أول رحلة كانعله فيمن أراد تحريك كره من بعيد منه لأنه لا يتمكن من ذلك في أول وقته. وغو كان هناك منولجان تمكن من تحريكها في أول رحلة، كما يتمكن لو كانت قريبة منه أو لو كانت^(٣) له يدان [١٦٢] طويلتان يصل بهما إلى ذلك المكان، فليس ما قاله الطفر بل لمحصل^(٤) ما يصير الله لنا في الرؤية في الجو. وأما قرص الشمس فليس يضيء الأرض في حال بدوه من فلكه، بل يضيء بعده^(٥) بساعات لأنه يبدو^(٦) من حين يطلع مخفوف يضيء الأرض حالاً بعد حال حتى تبلغ كبد السماء، لأنه يضيء في ابتداء الطلوع كل الأرض. ولهذا صار حد النهار ما يمتد فيه الضوء من حين طلوع الفجر إلى غيوبة القرص. وصار حد الليل ما يمتد فيه الظلمة إلى حين طلوع الفجر. وأما تقلص الشماع عن العالم، فالحال فيه كالحال في الضوء الواقع من^(٨) الفتحة في البيت، فإلى ما تقدم يجرى الجواب عنه.

ومنها أن يقال: لو غررنا خشبتين في الأرض إحداهما^(٩) ذراعان والأخرى ذراع لسكان^(١٠) إذا غلب الظل من الأولى ذراع تقلص^(١١) من الثانية^(١٢) نصف

- | | |
|--------------------------|------------------|
| (١) مطبوعة بالنسخة هـ. | (١) ١: — هو |
| (٢) و: يحصل | (٢) ١: كان |
| (٣) ١، و: يبدو، هـ: يبدو | (٥) ٥: — بعده |
| (٨) ٥: في | (٧) ٥، ١: حيث |
| (١٠) في الأصل: لسكان | (٩) ٥، ١: أحدهما |
| (١٢) في الأصل: الثاني | (١١) ٥: يتقلص |

- | | |
|-------------------------|--------------------------|
| (١) و: النارية | (٢) ٥ + في |
| (٣) و: في البيت الإضاءة | (٤) مكرره في هـ: إذا كان |
| (٥) و: فتفرقها | (٦) ٥، ١: لهم |
| (٧) ١، و: — له | (٨) ٥: النظر |
| (٩) ٥: لا يتبدل | (١٠) و: — الشمس |

ذراعاً والاوجب أن لا يبقى الثانية ظل . وإنما تكونان كذلك بأن يظفر في الخفية الأولى ويقطع الثانية . أو إذا قطعت في إحداهما (١) جزءاً تقطع (٢) في الأخرى نصف جزء وهذه الخفية في نقي الجزء أقوى .

والجواب : أن الفهم في مثل هذه المدة لا يكون قطعاً مقصوداً على جزء أو نصف جزء (٣) ، بل ربما قطعت ربع الأقاليم ، فيجب أن يقال إن (٤) الأولى ينقلص منها جزءان ، وينقلص من الثانية جزء ، أو ينقلص من الأولى جزء ولا ينقلص من الثانية شيء . ثم إذا تنقص من الأولى جزء آخر ، تنقص من الثانية جزء ، فلا يؤدي إلى شيء مما قاله .

ومنها ما يقوله (٥) في راكب سفينة طولها عشرون ذراعاً إنه يقطع أربعين ذراعاً إذا قطعت السفينة عشرين ذراعاً ، وصورتها أن يقطع في آخر السفينة ويسير ، فإذا قطعت عشرين ذراعاً يكون قد بلغ أول السفينة فقطعها وهي (٦) عشرون ذراعاً وقطع معها عشرين ذراعاً طولاً ، فلا بد من أن يكون طافراً في بعض الحالات [١٢ ب] والسفينة قاطعة أبداً ، أو إذا قطع الرجل جزءاً أن تقطع السفينة نصف جزء (٧) .

وجوابنا : أن في حال حركات السفينة سككات ، فهذا الراكب يتحرك في حال وقوفها ويتحرك معها إذا تحركت فيصير قاطعاً لضعفي قطعها ، ولهذا لو دامت (٨) الحركة بالسفينة لوجب أن يكون متحركاً في وقت واحد مع حركتي

مختلفتين : إحداهما حركة نفسه والأخرى حركة السفينة ، وهذا يقتضي كونه في مكانين . وعلى هذه الطريقة لا يمكن من الحركة إذا اشتد عصف الرياح (٩) . ويقال : إنه — والحال منه — لو رأى نفاثة أسقطت في السفينة .

وبين صحتهما قلناه : أنه لو ظفر البعض لوجب — إذا كان في رجله (١٠) صبيح — أن لا يستمر الخط في السفينة إلا في الموضع الذي يقطعه ، وقد عرفنا خلاف ذلك . فإذا صح ذلك ، فيجب في الجوهر المخلوق بالبصرة أنه كان يصح أن يطلق بدلاً منه بالعين والكونان متدان ، فيجب صحة التعاقب عليهما ، ولا يكون كذلك إلا بظفر عليهما .

وعندنا أن التعاقب (١١) في الكونين إنما يصح والمكان قريب ، فأما هل خلاف ذلك فلا يصح ولا يجب ، متى صح البدل ، أن يصح التعاقب لأعالة . وليس حالهما كحال السواد والياض ، لأن الانتقال بهما لا يجب وذلك واجب في الكونين .

ويعد : فهذا القول لا يصح إلا مع صحة الظفر ، لأنه إذا زال ذلك الاعتماد لم يمكن أن يقال به ، فكيف بيني القول بالظفر عليه ؟ وهل ذلك الاستدلال بفرع الشيء على أصله ؟ فهذه الجملة توضح الأجوبة عن الشيء المذكورة في الظفر .

(١) هـ ، و : إحداهما

(٢) ١ : قطع

(٣) ١ : على جزء ونصف جزء ، و : على جزء وعلى نصف

(٤) و : — إن (٥) و : ما يقوله

(٦) ١ : هـ : يقطعها وهو (٧) و : + متجرى

(٨) هـ : أو أدامت

(١١) ١ : الربيع

(١٢) هـ : المتعاقب

(٢) هـ : حله

وما ثبت من الإعادة بالآيات (١) كثيرة في كتاب الله تعالى (٢)
 محل على القناء ، فإنها لا تصح إلا في المدونات ، وإنما تفي الأجسام
 بقاءها .

وقد اتفق الشيخان على ذلك ، إلا أن أبا علي قال بثبوت هذا القناء عند (٣)
 الجور من جهة العقل . وقال الشيخ (٤) أبو هاشم : لا دليل من جهة العقل على
 ذلك ، والرجوع فيه إلى السمع حتى لو لم يرد بقاء الأجسام السمع ، لجوزها
 باقية أبداً ، فإنها لا تحتاج في وجودها إلى غيرها فتعدم (٥) لبقائها ما تحتاج
 إليه . وتوفير الحقوق على من (٦) يستحقها كان يمكن بتخلل (٧) حال الموت
 بين التكليف وبين الثواب وغيره (٨) من الحقوق . فلما ورد السمع بأنها تفي
 معرفت إنبات القناء معنى بضاد الجور من جهة العقل ، لأن بالسمع إنما تثبت
 أحكام الدورات ولا تثبت نفس الدورات سمياً (٩) . وهذا يجيب من يسأله من
 ذلك ، لأنه يقول : ما أثبت (١٠) هذا المعنى إلا بطريقة عقلية ، حصل عنده
 لإنبات القناء جهتان : إحداهما تتعلق بالسمع والأخرى تتعلق (١١) بالعقل .

ولابد للشيخ أبي علي — وإن أثبت الجور عنداً من جهة العقل [٢٣ ب]
 أن يرجع ، في اختيار القديم تعالى لإيجاده وإنباء الجواهر (١٢) ، به إلى السمع .

(١) أ ، و : بآيات

(٢) أ : تعالى .

(٣) و : عند

(٤) أ ، و : الشيخ

(٥) أ : فتعدم

(٦) هـ : ما

(٧) هـ : بتخلل

(٨) و : وغيره

(٩) هـ : سمياً

(١٠) هـ : ما أثبتت

(١١) أ : تتعلق

(١٢) هـ : الجور ، أ : به

القول في قناء الجواهر وإعادتها

أعلم أن الجواهر بما تعدم ويرد عليها القناء فتفي ، وإدعاء الإجماع في ذلك
 يمكن ولم نجد الخلاف فيه إلا ما شنع [١٦٢] [إن الراردي على الجاحظ ،
 فإنه زعم أنه لا يقر ببقائها ، ولو كان ذلك ذهباً (١) له لذكره غيره عنه .

فأما التكتاب فدل على ما نقوله . قال الله تعالى وهو الأول والآخر (٢) ،
 وهذا يدل على أنه يبقى موجوداً ولا شيء معه لينت آخره ، كما وجب تجديد
 هذه الجواهر ليثبت أولاً . وقال جل وعز كل من عليها فان (٣) ، وهذا وإن
 اقتضى قناء العقلاء (٤) خاصة لقوله (٥) : ومن عليها ، فقاء غيرهم يثبت بما
 ذكره من أن قناء بعض الأجسام قناء لجميعها ، فيصح هذا الاستدلال . وقال
 تعالى : كل شيء هالك إلا وجهه (٦) ، والهلاك في الحقيقة هو التعدم ، ولا يصح
 صرفه إلى الموت ، لأنه لا يثنى في جميع الأشياء ، والآية قد إكتضت ذلك .

(١) أ ، هـ : ما يشفع .

(٢) من الآية الثالثة من سورة الحديد .

(٣) من الآية ٢٦ من سورة الرحمن .

(٤) هـ : العقل .

(٥) أ ، هـ : بقوله .

(٦) من الآية ٨٨ من سورة القصص .

إذا ليس يجب في كل ما قدر عليه (١) القادر أن يختاره لا محالة .

وشبهة أي على في ذلك قوله : إن من حق القادر على الشيء أن يقدر على جنس منه وإبطاله . ولا يختلف في هذه القضية حال القادرين . وكذلك يجب في الله عز وجل (٢) إذا قدر على الجوهر أن يقدر على منه له بنفسه . وأوجبت هذه الطريقة عليه أن يثبت لكل جنس من المقدورات حداً ، وهذا إنما يجب في القادر (٣) بعد أن يثبت حد (٤) . فأما إذا لم يثبت حد (٥) ، فكيف يكون من حكم القادر عليه أن يقدر على منه ، ونحن في إثبات حد للجوهر ، فكيف نتوصل إلى إثبات (٦) أصل الشيء بنفسه .

وربما قال : لو لم أحكم بصحة العلم على الجوهر من جهة العقل ، لكانت حالته بحالة القديم تعالى في وجوب الوجود ، وإذا وجب إثبات فيل بينهما ، فذلك هو ما أقوله .

وجوابنا : أن الفرق بينهما يمكن من غير الجهة التي قلنا ، وذلك أن الجوهر إذا كان (٧) في وجوده في الأول متجدداً مستقداً إلى فاعل مختار ، وكان (٨) هذا الحكم غير واجب له ، ففارق القديم الذي ليس حاله في الوجود هذه (٩) الحال وإن استورياً في الوجود المستمر من بعد .

وبين هذا : أنا وإن لم نحكم قطعاً من جهة العقل على فناء الجسم ، فذلك عندنا يجوز (١٠) ثبوته . وإذا جازنا إلتفاء الجسم من بعد ، لم يكن قد ألحقنا

- | | |
|----------------|-----------------|
| (١) : عليه | (٧) : تعالى |
| (٢) : المقادير | (٨) : و : حد |
| (٣) : هذا | (٩) : و : إثبات |
| (٤) : في | (١٠) : لكان |
| (٥) : و | (١٠) : يجوز |

حكمه في وجوده بالقديم عز وجل (١) ، فأما (٢) فقطع على وجود استمرار الوجود به دون الجوهر وقد حملت التفرقة (٣) بين الحثيثين جميعاً (٤) .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان السواد وغيره مما يتجدد فيه الوجود يصح فيه العلم ، وكان القديم تعالى - لما إشتغال أن يتجدد وجوده - يستحيل (٥) عليه العلم ، فيجب في الجوهر أن يصح إلتفائه (٦) كما ثبت في السواد . وذلك أنه لا يسلم أن صحة العلم على السواد هو لتجدد وجوده ، بل لعلنا بطريقة [١٦٤] الاختيار زواله بالبياض النظاري . والقديم إشتغال عدمه لوجوب وجوده ، فإذا لم يثبت واحد من هذين الحكمين في الجوهر ، فليس إلا تجويز العلم عليه دون القطع به .

ولا يمكن أن يقول : إذا عرف عقلاً وجب إلتطاع التكليف ولا يكون كذلك إلا بالفناء ، لأننا قد بينا صحته بالإمامة . فإن قال : فإن علمه بالإلتفاء يكون أبلغ في الدوام والاعتصاف ، قيل له : هذا فرع على ثبوت دلالة عقلية تقتضي فناء الجوهر ، لا أن يصير هذا دليلاً . فإن المكلف قبل ورود ورود السمع على ما تقدم ذكره ، إنما يجوز الفناء ويجوز خلافه ، لأنه يقطع على أحدهما ، ولا يصير اللطف الذي ذكره حاصلاً إلا بعد قيام دليل حقل . فأما إذا جاز إشتغاله كون الفناء مقدوراً ، فكيف يقال بأن علمه بذلك يصير أدعى (٧) له إلى فعل الواجب أوجوبه ؟ وهل هذا إلا بمنزلة الاستدلال بفرع الشيء على ما هو أصله ؟ . فثبت أن صحة العلم على الجواهر معروفة سبباً .

- | | |
|--------------------------|----------------|
| (١) : تعالى ، عز وجل وهو | (٢) : ، : فانه |
| (٣) : و : في | (٤) : : معاً |
| (٥) : إشتغال | (٦) : إلتفائه |
| (٧) : دأباً | |

ثم الكلام في أم (١) محتمل بمعنى متضاد (٢)، فإناسيته إن شامته تعالى (٣).
وأما (٤) الكلام في أن الجوهر يعلم معنى بقاءه ومعرفته، فلا (٥) غير
احتاج في بقاءه إلى معنى به يبقى، فيقال إن فقد ذلك المعنى يخل بصحة وجوده
لما تقدم بيانه. وبعد: فكان يلزم وجوبه أنه يبقى إذا لم يفعل (٦) أحدنا له
بقاء لأن أن لا يفعل لا يختص بقادر دون قادر وإن اختص القمل - ويلزم
إنتفاؤه في حال الحدوث لأنه لم يفعل فيه البقاء فيكون حادثاً قائماً.

وليس الجوهر بما لا يبقى فيقال يبقى ولا يحتاج إلى شيء سواء، لا تافد
وقال على بقاءه وليس بما يتحد عليه الوجود حالاً لخال (٧). وإن كان يلزم فتاؤه
من جهة بأن لا يتحد له الوجود، لأن هذا التقي (٨) لا يقع فيه اختصاص [٦٤] ب
ولا يمكن أن يقال لأنه تعالى لا يفعل له الكون لأن الكون في بوه بما يبقى،
فلا يبقى ما فيه إلا بما يساريه في البقاء، وعلى أنه كان يلزم أن يقتضي إذا لم
تفعله له نحن الكون، فالذي يشبه في هذه الجهة أن يقال: إن القديم
تعالى يبقى، بإضافته كما ابتدأ إيجاد (٩) على ما قاله أبو الحسين
وأبو حنيفة جميعاً، حيث نفيا القناء والبقاء. أو يقال: إن في
المقدور جنساً من الكون لا يصح البقاء عليه، فإذا انتهى الجوهر إلى الجهة التي
يختص بها ذلك الكون فوجد فيه والبقاء ظهر صحيح عليه ولم يوجد مثله في
الثاني، بطل الجوهر لبطان ما هو مطمئن به. وهذا قد ذهب إليه من المتأخرين

أبو أحمد بن أبي (١) كلامه.

أو يقول قائل: إن الجوهر وإن اختص به الوجود، فلا يبقى إلى حد
لا يصح وجوده من بعد فيقتل، فإذا بطل أن يقتضي الجوهر شيء من وجود
الأمور، فليس إلا أن يقتضي وجوده من القناء.

وقد يصح لك أن تقول في ابتداء الكلام: انه (٢) إذا صح القناء على
الجوهر، إثبات معنى به يقتضي هو طريق إثبات الأعراف لأنها: إما أنه
تقتضي شيء يرجع إلى ذاتها أو إلى أمر غيرها، ثم ذلك: أما أن يكون مؤمراً
على طريقة الإختيار وهو الفاعل، أو على وجه الإيجاب وهو المفعول والعلة،
ويطال الشكل (٣) وجود معنى.

فأما القول بأن الجوهر يقتضي إلى حد لا يصح وجوده من بعد، فباطل
لأنه إذا تعدد وجوده الوقت الواحد إلى الثاني والثالث، بل استمر جرياناً من
الإستمرار فيجب - ولا حاصر هناك ولا مانع - أن يستمر به الوجود ابتداءً.

ويجوز هنا أنه لو وجد بعده في حاله لم يمكن بعض الحالات به أول
من بعض، فيجب عليه أيضاً.

وبعد: فإذا صح في كونه كائناً في جهته يلزم الإستمرار به إلا عند تحيل
هو قائل، فيكذلك يجب على وجوده لأنه الأصل. ولا يمتنع صحة عليه أن يحد
حتى وقت واحد (٤)، فصارت ككونه كائناً.

وبعد: فإن صحة إستمرار الوجود به حكم يرجع إلى [٦٥] ما هو عليه
في ذاته. وكلا لا يصح خروجه عن صفته ذاته، فكذلك الحكم الراجع إلى
صفته ذاته.

- | | |
|-----------------|---------------|
| (١) : أن الجوهر | (٢) : متضاداً |
| (٣) : تعالى | (٤) : قائماً |
| (٥) : قائم | (٦) : يعلم |
| (٧) : لخال | (٨) : لتقي |
| | (٩) : إيجاداً |

- | | |
|------------|------------|
| (١) : أي | (٢) : واحد |
| (٣) : واحد | (٤) : واحد |

وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق وجهاً آخر فقال: إذا كان الجوهر يبق ويختص
القديم تعالى بالقدرة عليه ، فالقديم والتأخير يصحان (١) عليه ، فيجب إذا قدرنا
تأخير خلقه حتى يبلغ هذا القدر من الأوقات التي عند الخصم أنه لو بقي (٢)
إليه لا يبقى (٣) إلا [و] يصح وصفه تعالى بالقدرة على إيجاده في هذه الحال ،
ولحل محل ما يختص في الحدوث بوقت إذا مضى ذلك الوقت ، وقد عرفنا أنه
لاحال يشار (٤) إليها إلا وإيجاده من جهة الله تعالى صحيح ، فيجب أن لا يمتنع
إلى حد يجب عدمه .

فأما تعليل فناء الجوهر بعدم الكون الذي لا يبقى عنده (٥) وأن لا يوجد الله
تعالى (٦) مثله ، فلا يصح لأن الكون شيء يرجع إلى نوعه يصح البقاء على جميعه ،
فلا يجوز أن يقع فيه ما لا يصح أن يبقى ، لأن سبيل كل نوع صح البقاء عليه
أن لا يقع فيه ما يستحيل أن يبقى ، ولهذا قلنا إن الكون المجهز في المقدور
سبيله كسبيل الكون الثابت في صحة البقاء ومخالفة ذلك الكون لهذه الأكران
ليست بأكثر من مخالفة بعضها لبعض . فإذا كان الكل على ما إختص به
من الإختلاف لم يمتنع فيه هذا الحكم ، فكذلك (٧) يجب في ذلك الكون .
وليس ينقض (٨) ما قلناه بالاعتقاد ، لأن تعليل بقاءه بما (٩) يرجع إليه
القبيل غير صحيح ولا ممكن ، بل الأولى في الاعتقاد أن لا يصح البقاء على نوعه .

- | | |
|-------------------------------|---------------------|
| (١) : صحيحان | (٢) : ١ : إذا انتهى |
| (٣) : لا تنفي إليه لا يبقى أن | (٤) : ١ : هذا |
| (٥) : شار | (٦) : ١ : ع |
| (٧) : تعالى | (٨) : و : هكذا |
| (٩) : مكرره بالنسبة : ما | |
| (١٠) : ١ : لما | |

وأما تمتع (١) الرطوبة واليوونة من عدمه في الجنتين .

ويعد : فهذا المذهب يقتضى أن لا يصح وصف القديم (٢) تعالى بالقدرة
على فناء الجوهر (٣) في كل حال بدار إليها ، بل إنما يصح إفتاؤه (٤) في حالة مخصوصة
وهذا إذا بلغ الجوهر محاذاة بعينها ، وقد عرف فساد ذلك .

وقد استدل على إبطال هذا المذهب بأن الضدين يصح أن يعاقب أحدهما
صاحبه ، فيجب — كما يصح طروء ذلك الكون على هذه الأكران — أن
يصح طروء حده عليه ، وهذا لا يتم إلا مع القول ببقائها أجمع (٥) [٢٥ ب] .

إلا أن لقائل أن يقول (٦) : ليس من حقيقة كل ضدين ما ذكرتم لأن
الفناء يصح طروء على الجوهر ، ولا يصح طروء الجوهر على الفناء ، وكذلك
كالكونان في مكانين قريبين من فعلنا يصح طروء الثاني على الأول ، ولا يصح
بدله طروء الأول عليه فالتقدم هو ما تقدم . فأما إضافته ذلك إلى الفاعل القادر
فبعد لأن القادر في تأثيره لا يتعدى طريقة الأحداث لأنه لو تعداها —
ولا حاصر — للزم أن يتعدى إلى كل وجود الفعل وجرى مجرى الإعتقاد لما
تعدى في الوجه الواحد لم ينحصر .

ويعد : فكان يجب قدرتنا على الاعتدال ، كما قدرنا على الاجتهاد ، لأن ما كان
من حقه صفة فاختلاف المؤثر فيها لا يقتضى إختلافه . وهذا يقتضى صحة إعتدالنا
الباقيات (٧) من أفعالنا من دون إعتدال عند لها .

- | | |
|---------------------------|-------------------------------|
| (١) : تمتع | (٢) : و : وصفه تعالى |
| (٣) : إفتاء الجواهر | (٤) : إفتاؤه |
| (٥) : غير واضحة بالنسبة و | (٦) : ١ : لا أنه يمكن أن يقال |
| (٧) : إعتدالنا الباقيات | |

ولا يمكن أن يقال : إنما يصح لهذا منك متولفاً (١) عن معنى مخطوئه ، فيصير هذا العند (٢) سبباً لعدم الأول ، لأنه كان يصح مع وجوده ، أن لا يتفق الأول بأن يمرض. هارض فيمنع من التوليد . ومعلوم أنا إذا قلنا الجوهر من جهة إلى أخرى فالكون الذي كان فيه أولاً (٣) غير باق .

هذا وتأتي السبب هرو في حدوث أمر لافي عدمه . وكان يلزم أن يصح من القديم تعالى في هذه المعاني من دون اعتدادها ، لأن ما يقع متولفاً من جهة يصح مثله من (٤) القديم بطل وهو أن يفعل مبتدئاً ، وكل هذا ظاهر السقوط .
وبعد : فكان يجب إذا اعتدنا فعل الغير أن نكون قادرين على إيجاده لولا أنا لفعل ما يضاده (٥) فعله ونفاته ، لأن القادر على أن يعمل الذات على صفة قادر على جعلها (٦) على كل وجه يحصل بالفاعلين . وكل هذا يلزم ، إذا أبقينا الحياة ، أن نكون قادرين على إيجادهما .

وبعد : فكان يلزم في كل معدوم أن يخلق عدمه بالفاعل كالحوادث التي تتعلق جميعها بالفاعل ، وهذا حال كل صفة كانت بالفاعل : إنها تكون به في كل موضع [١٦٦] وكان (٧) يلزم في الصوت وغيره ما يجب عدمه أن يصح من الفاعل أن لا يعدمه ، كما أن ما يتخذه به (٨) وجوده كان يصح من الفاعل (٩) أن لا يخلقه .

- (١) : م تولفاً
(٢) : م + لا
(٣) : م ما يضاده
(٤) : و : فكان
(٥) : م : من الفاعل

- (٦) : م : عند
(٧) : م : من
(٨) : و : أن يجعلها
(٩) : م : و : به

- (١) : م : ما يجب
(٢) : م : يؤثر
(٣) : و : بالا
(٤) : م : يعمل

- (٥) : م : لا
(٦) : م : من
(٧) : م : من

لأن قيل : لا يجب (١) لعدمه لا يخلق على الاختيارية ، وما يجوز عدمه ويجوز خلقه بخلافه يفت عليه فهو كما يقولونه فيما يجب وجوده ، ولما يصح أن يوجد ويصح أن لا يوجد معقولاً أن يبقى معدوماً أن (٢) بينهما فرقاً . قيل له : لا ، لأن الواجب عدمه في الثاني لا يخرج من أن يكون متجدد عدمه ، فهو كما يتجدد وجوده . فإذا جعل وجوده بالفاعل ، فكذلك عدمه لأنهما متجددان ، وصار هذا الوجوب كوجوب وجود السبب من سببه أنه لا يخرج عن كونه مقدوراً ، فكذلك وجوب عدمه لا يقدح في خلقه بالفاعل .

وبعد : فإذا لم يكن المعدوم يسكنه معدوماً حال ، فكأن القادر قادراً فيقال (٣) فيه ، ولابد من (٤) أن يؤثر في صفة الفعل .

وبعد : فإذا صح أن القدرة لا تتناقض والوقت والجعل والمحل واحد — بأزيد من جزء واحد ، وحالها لا يجوز أن يختلف : سواء تعلقت بالعدم أو بالإيجاد ، فلو كانت متعلقة بالعدم (٥) ، لوجب بطلان هذا الحكم ، لأن أحداً يقدر على إحطال الإكوان الكثيرة عن (٦) المحل الواحد ، وإن لم يقدر إلا بقدر واحدة ، فليس إلا أنه يفعل ما يضادها ، والأفلاؤها بلا واسطة ، لازم خروج القدرة عما وجب لها . فبذلك الجمل هذا القول .

ومما يبعد القسبة فيه ما يمكن أن يفتل أنه جعل (٧) الإبقاء قولاً ، لأنه لو كان له تأثير لم يجوز أن يختلف باختلاف الفاعلين له ، فكان يصح أن

ينفى بقوله: (ف) . ثم كان يلزم — إذا صح أن يجمع الله تعالى (١) بين قوله
 (ف) وبين قوله (ف) — أن يبقى وينفى (٢) في حالة واحدة . فصح (٣) إذا أن عدم
 الجوهر هو بقاء محل ما بقوله (٤) .

إعلم أن هذا الضد لا بد من كونه عرضاً ، لأن الجوهر لا تضاد . ولا
 يصح — إذا كان عرضاً — أن يكون صفة شيء من الأمراض لأنهما حريان
 أحدهما يحتاج في وجوده إلى محل ، والثاني يوجد (٥) لافي محل [٦٩ ب] . فلو
 كان من باب ما يحتاج إلى محل ، لم يصح ثبوت التضاد بينهما ، فإن الشيء
 لا يضاد ما يحتاج إليه . وأما ما يوجد لافي محل فهو (٦) كإرادة القديم وكرامته .
 وما يكون مثل صفاتهما (٧) فهو الذي يتعلق بمتعلقهما على أخص ما يمكن ،
 فيجب أن يكون الفناء مخالفاً لجميع الأمراض كما كان ضداً للجواهر (٨) .

فأما تسميته عرضاً فقد اختلف فيه :

فمنع الشيخ أبو علي فيما يوجد لافي محل أن يسمى عرضاً . وإلى ذلك
 ذهب في الفناء وفي إرادة القديم وكرامته ، لما كان عنده أن حقيقة المرض ما
 يعرض في غيره .

وأجاز أبو هاشم أن يسمى عرضاً ، وهو الصحيح . لأن المرض عنده ما
 يعرض في الوجود ولا يجب له لبث الجواهر (٩) .

والأصل عند أهل الفقه (١) في المرض ما يعرض في الوجود ولا يلبث لبعثه
 غيره . ثم لا يفترق الحال بين أن يكون جسماً أو عرضاً ، قلنا قلوا في المحل
 طرض (٢) ، ثم صار بالاصطلاح مستغنياً فيما ذكرناه .

وغير محتج أن يكون الأصل فيه أما يعرض هل غيره ثم يشبه به ما يوجد
 لافي محل فيسمى عرضاً . فأما تسميته فناء فهو جار مجرى أسماء الأعلام كقولنا
 سواد (٣) . ولأجل هذا لو وجد قبل وجود الجوهر (٤) لسمى بذلك اصطلاحاً
 وإن لم يتف به غيره . وإنما لا يقال إنه فناء للجواهر لاقتضائه وجود الجوهر
 وإتفائه به (٥) . وهذا الفناء لا يضاد الجوهر لا بعد وجوده . ثم يكفي فيه مجرد الوجود ،
 فيكون موجوداً لافي (٦) محل ، وهو الشرط في التضاد بينهما . أما وجوب وجوده
 فلأن (٧) عدم ما مع من التضاد في الأشياء ، ثم يلزم وجوب عدم الجواهر أبداً
 لأن عدم الفناء لا أول له ، فلا بد من الوجود . ثم لا يصح أن يوجد لافي محل
 وينفى به في الثاني على ما قاله محمد بن شبيب وأبو الحسن (٨) البردعي ، لأنه
 مضاد للمحال ، فكيف يحلها ، وهذا يقتضي (٩) إحتاج الضدين . وبين هذا أنه
 إذا [١٦٧] صح وجوده منه أولاً ، صح (١٠) تجويز وجودهما معا ثانياً فلا
 يخافان ، ويوافق ذلك صحة وجود النظر أولاً ووجوب قدمه في الثاني ، لأن

- | | |
|-------------------|------------------|
| (١) : أصل الفقه . | (٢) : مرض . |
| (٣) : أسود . | (٤) : الجواهر . |
| (٥) : فصل . | (٦) : في . |
| (٧) : فإن . | (٨) : الحسين . |
| (٩) : يقتضي . | (١٠) : لا يفسخ . |

- | | | |
|-----------------|----------------|---------------|
| (١) : جل وجز . | (٢) : تعالى . | (٣) : وينفى . |
| (٤) : فيصح . | (٥) : فصل . | |
| (٦) : يوجد . | (٧) : فهو . | |
| (٨) : صفتها . | (٩) : الجوهر . | |
| (١٠) : الجوهر . | | |

وليس لأحد أن يقول : فإذا (٢) متمم من صحة البقاء على الفناء فما لا يبقى
كيف يصح فيه [٦٧ ب] التقديم والتأخير ، لا فلا (٣) تعين الكلام في فناء
منصوص ، وإنما تتكلم على الجملة في جنس الفناء .

وبعد : فلو كان كما قاله ، لوجب أن يختص وجود ذلك الفناء بوقت معين ، فكان لا يصح وصف القديم جل وعز بالقدرة على إفناء الجواهر (A) في أي وقت أراد ، بل إنما يصح أن يفنى في وقت بعينه .

• (۶) : وجوده • (۷) : نور وجوده •

(٥) ا. د. : - ان : (٦) ا. د. : - ان

ای من من ۵۳ پتہ من من ۱۰

771

ولا يمكن أن يقال: فلا يحتاج القضاء في وجوده إلى مكان ، لأن المكان أيضاً جسم ، وقد يشاهد معارضة للأجسام ، فكيف يقتصر إلى ما يشاهد (٢) ، ومتى كانت الجواهر موجودة ووجد القضاء ، فالقضاء بينهما اتفاق على الحقيقة دون أن يكون بينهما اتفاق في الجنس ، ويخلص هذا النزاع بالحكم الذي ذكرناه (٣) ، لأنه لا شيء من القضاء إلا ومتى وجدنا في الجواهر وعادها ، فثبت الاتفاق على الحقيقة .

اعلم أنه يصح من جهة القدرة أن يوجد الله تعالى قبل وجود الجواهر ، لأن
من حق التاخر على الشيء - وجوده أنه كما يصح من إيجاد الله تعالى أن يصح من

(۳) ۱: جلد ، (۴) ۴: ذکر نماز .

1. 1994-1995

لا يثبت ما علم في ذاته مع الوجود من حيث لا تبقى النوازل . قيل له : ما علمه في ذاته يثبت لصحة المناقاة دون ثبوتها . وليست المناقاة ، بما إذا صحت وجبت وعلى هذا صرح في السواد أن يوجد وإن لم يصادف في عمله ما يتنافيه إذا كان على وجه يصح أن يتنافى ويفارق الحال فيما يتنافى الحال فيما يوجب صحة لغيره من الحال ، لأن إيجابها لا يقف على شرط منفصل ، وليس كذلك الضد في منافاته لغيره (١) فأما تقديم الفناء على الجواهر ، فلا يحسن ويصور عبثاً من حيث لا يستفيع ينتفع به . ولا يمكن أن تجعل فيه لطف لأن اللطف إنما يثبت في للدركات أو ما يجري مجراها ، وليس هذا حال الفناء . كذا قال أبو هاشم وفيه نظر : فإن جعل اللطف فيه العلم به والخبر عنه لم يصح ، لأنه يجب في الشيء أن يثبت وجه حسنه ثم يحسن الخبر عنه ، لأن الخبر لا ينفي حكم الخبر عنه . وعلى أن وجه الحسن لا بد من مقارنته للفعل ، وما قاله متأخر . ولأنه يقوم مقام ذلك علماً بأن في مقدور الله تعالى ما هذا سبيله ، [٢٨ ب] فلا يكون تقديم إيجابه معنى . إلا أن لطف فيه لا يتعلق بوجوده لحسب ، وإلا وجب في كل موجود ذلك . فإذا قام مقامه ما ذكرنا (٢) ، قبح تقديمه وجرى من فائدة .

وما يرد في ذلك أن هذا يجري مجرى تقديم خلق الجناد على الحيوان ، فإذا كان ذلك قبيحاً ، فكذلك ما نقوله . ولا يمكن أن نتركب حسن تقديم الجناد على الحيوان ، لأن هذا يقتضي خروجه تعالى عن أن يكون متفضلاً بالتكليف وخلق الحيوانات . ولنا نخل إنطاق الله تعالى الجوارح ونشر الصحف وللأوزان والحاسبة وغير ذلك من فائدة ، فإن في جميعها لطفاً ، وهو أن العلم به يصير داعياً إلى الطاعات وصارفاً عن المعاصي ، ثم وقوعه زيادة في سرور المؤمنين وثوكيداً لأفعم العباد (٣) .

(١) و : + فصل (٢) و : ما ذكرناه (٣) و : + فصل

إن قال قائل فما الفائدة في إفتاء الله تعالى الجواهر بالفناء ؟ فإن قلتم إن فيه اعتباراً ومصلحة ، قبح زوال التكليف كيف يصح ذلك ؟ فإذا قلتم : لأنه لا بد من قطع التكليف ، فهذا ممكن بالإمائه ، فأى فائدة في الإفتاء ؟ قيل له : قد استغنى كلام شيخنا في ذلك : فقال أبو علي إن فيه لطفاً وهو أن المكلف إذا علم أن المجازاة على ما يتكلفه من الطاعات تراخي من حال التكليف على أقوى ما يكون من وجوه التراخي بأن يفنى ويعاد وتتغير به الأحوال ، فهو عند هذا أبعد من أن يأتي بالطاعات طمعاً في المنافع أو خيفة في المضار ، بل تفعلها للوجود التي لها محجب وتحسن . فإذا صح ذلك ، وكان اللطف من حقه أن يفعل بالتكليف على أبلغ الوجوه ، فيجب أن يفنى ليصور علمه بذلك (لطفاً) فإذا (١) علم ما قلناه ، فلا بد من وقوعه وإلا أدى إلى تعلق العلم بالشيء على ما هو به .

وقال أبو هاشم : لو لا الفناء لم يحسن التكليف ، لأن التكليف لا يحسن إلا مع زوال الإلجاء وما يقوم مقامه . ولو افترضت الإجابة بالتكليف (٢) أو قارنت إحدى الحالتين الأخرى ، لصار ملجأ [٢٨ ب] فلا بد من تراخيها . وإذا كان بالإفتاء فهو أبلغ وعن الإلجاء أبعد ، والوجهان يتقاربان . إلا أن الشيخ أبا علي اعتبر في العلم به ثبوت لطف . والشيخ أبو هاشم اعتبر فيه زوال الإلجاء . فهذه فائدة ظاهرة في قطع التكليف بالإفتاء دون الإمائه : هذا ومتى أمكن قطع التكليف بكل واحد من هذين الأمرين فالقديم جمل وهو في حكم المتخير في فعل أي واحد منهما شاء (٣) . ولا يقال فلا قطعه بأحدهما معينا (٤) لاسيما وفي الإفتاء لفائدة الزائدة التي ذكرناها .

(١) و : إذا (٢) و : (٣) و : فلا (٤) (٢) و : يمكن أن نقرأها : متبناً

وبعد : فالمراد لا يعم جميع المكلفين فيحتاج في كل واحد منهم إلى معنى جديد يروق الإلتزام به في الجزء الواحد . فهذه أيضاً قاعدة .

فصل (١)

[على أن الفناء غير باق]

لأن العلم أن شيئا ما ، وحسم الله ، قد إحققوا على أن الفناء غير باق ، واختلفوا في طريق العلم به ، كما إختلفوا في ثبوته واختلفوا في طريق إثباته : أعقل (١) أو سمعى . وذلك الخلاف هو الذى نتج هذا . فقال أبو علي : إنه يعرف بالعقل أن الفناء لا يبقى إلا فلو بقى كما بقى الجواهر ، لكان لابد في كل حال من وجود أحدهما ، وكان لا يخلو القديم من فعل واحد منهما ، وهذا يقتضى قدمه . وأجرامها هوى يختص بالحل في أنه لا يبرى هذه من أحد الضدين . وهذا أصل قد يتأفسده ، ولو ثبت لتعذر القياس عليه في الفاعل ، لأن ذلك إنما قال به لشيء يرجع إلى الحل . فلماذا لم يختلف الحال هذه بين الإختلاف الذى بقى والذى لا بقى ، فكيف يرد الفاعل إليه . وربما قالوا : لو بقى الفناء لصح تركيبه مع (٢) الجواهر (٣) وهذا أبعد لأن التركيب لا يصح إلا في متجزئين ، والفناء غير متجزئ .

وبعد : فهو حده ، فكيف يصح أن يتركب معه ؟

وبعد : فلو صح أن يتركب لم ينفصل الحال بين أن يبقى أو لا يبقى . فالصحيح هو ما قاله أبو هاشم من (٤) أن ما دل على ثبوت الفناء هو الذى يدل على أنه غير باق من قوله جل وهـ [١٦٩] هو الأول والآخرة (٥) ولو كان

(١) : ١ - فصل (٢) و : عقل

(٣) : ١ - من (٤) و : الجواهر

(٥) : ١ - من (٦) من الآية الثالثة من سورة الحديد

الفناء باقياً لم يثبت القديم تعالى آخره وكذلك غيره من الآيات .

وليس يجب — إذا كان الجوهر باقياً ، أن يشبه (١) حال حده به ، لأن الواجب اعتبار الأدلة في مثل ذلك . فأما المنع من الاستدلال على أنه لا يبقى عقلاً بأن يقال : لا يصح أن يثبت شيء من أحكامه عقلاً ، مع أن طريق إثباته السمع ، فبعد لأننا ثبت كثيراً من أحكامه من جهة العقل على ما سيحىء بيانه .

(١) : ١ - يشبه

٢٢٤

فصل (١)

[في أن الفناء لا يصح أن يوجد في جهة]

ولا يصح أن يوجد الفناء في جهة على ما هو له الإخشيدية (٢) والصيرى (٣) لأنه يقتضي تحيزه من حيث أن ما يختص بجهة لا على سبيل التبع لغيره فهو متحيز . وبهذا الحكم (٤) يشكك التحيز ، كما يشكك كونه قادراً لصحة الفعل ، فإننا لو أزلنا تحيزه ، هل أنفسنا ، لم يصح منا أن نستقد اختصاصه بجهة عن طريق التبع ، كما لو أزلنا من أنفسنا صحة الفعل لم يمكن اعتقاده كونه قادراً . وإذا وجب تحيزه فقد صار مثلاً للجوهر ، فكيف يضاده .

وبعد : فلا يختص بجهة لم يخل : إما أن يكون اختصاصه بها (٥) لذاته أو لما هو عليه في ذاته ، فكان لا يصح في الجوهر أن يشاركه في هذه الصفة ، لأن الضدين لا يصح أن يشتركا (٦) في صفة الذات ولا أن يستحق أحدهما صفة الذات فيشاركه الآخر في استحقاق تلك الصفة له ، لأن هذا يطل أن تكون الصفة ذاتية يقع بها التحيز (٧) .

فإن قال : فلا يمنع تعليل اختصاص الفناء بجهة كما يمنع تعليل وجود السواد في جهة ٩ . قيل له : إنه حصل تبعاً لمحله حتى لو انفرد لعل كما يعلل حصول الجوهر في جهة . والفناء عندكم جار مجرى الجوهر في اختصاصه بجهة لا تبعاً لغيره . فإن قال : فهلا كان مختصاً بجهة لمعنى ٩ قيل له : كيف يختص (٨) ذلك المعنى

(١) : ١ - فصل

(٢) : ١ - والفيرى

(٣) : ١ - ٩

(٤) : ١ - التحيز

(٥) : ١ - الاختشادية

(٦) : ١ - الحكمة

(٧) : ١ - من هنا تعود النسخة ٥ مرة ثانية

(٨) : ١ - مختص

لإختصاص هذه الصفة له ، مع أن وجود الإختصاص بينه وبين الفناء [٦٩ ب مرقمه ١١] .

وبعد : فإما أن يختص بجهة مع الوجوب أو مع الجواز . فإن وجب لاختصاصه أن يكون لذاته كذلك ، فلا يصح مثله في الجواهر على ما تقدم . وإن كان جائزاً ، وجب أن يكون لمعنى يختص به وهذا قريب مما تقدم . وإنما اختلفت (١) الفناء ولا تحقيقه من ما ينفاء من قبل .

وبعد : فكان يمكن أن يقال : إن أحدنا يقدر على إيجاد الجوهر . ولكن اختصاص الفناء بالجهة التي تريد إيجاد الجوهر فيها مانع له من إيجاده .

وبعد : ففي حال (٢) حصول الفناء في تلك الجهة وطوره ، يصح نقل الجوهر من تلك الجهة إلى أخرى . فإذا وجد الفناء في تلك الجهة فإما أن ينافيه أو لا ينافيه . فإن جملته غير متناف له ، لم يصح ، مع أن الشرط في التضاد قد وجد وهو تضاد فيه للجوهر في تلك الجهة قبل حال وجوده ؛ إذ لا يمكن أن يجعل الشرط وجوده معاً . فهذا القسم لا يصح . وإن نفاه قد انفاء لا في جهته ، بل بأن تحرك إلى جهة أخرى ، فيقتضي انتفاءه (٣) في حال حركته وهذا فاسد .

وبعد : فإذا اختص كل جزء من الفناء بجهة لما هو عليه في ذاته ، أدى إلى أن يكون الفناء من مختلفين ، فلا يصح في المختلفين أن يبقيا (٤) جنساً واحداً . فصح بهذه الجهة مفارقة الفناء للجوهر في التحيز وفي الإختصاص بالجهة .

(١) : ٥ - اختلف

(٢) : ٥ - و : ١ - حال

(٣) : ٥ - انتفاءه

(٤) : ٥ - يبقيا

وليس في الفناء اختلاف ولا تضاد . وقد كان أبو علي يقول أولا : إنه مختلف غير متضاد ثم رجع عنه (١) . أما نفي الاختلاف عنه فهو لأنه ينفي الجواهر وهي جنس واحد . ولا يصح في المختلفين أن يتفيا جنساً واحداً . وأما نفي التضاد عنه ، فإنه لا صفة لأحد الفئتين مما كسبه لصفة الفناء الآخر (٢) وأما (٣) دليل تماثله ، فلأن الكل يشترك [١٧٠] في صفة متافاة الجورم . وهذا حكم ينفي عما عليه في ذاته . فيجب بالإشتراك فيه التماثل ، كما يقوله في الحياة واشتراك أجزائها في صفة الإدراك بها ، وكما يقوله في الألم وإتفاته (١) في صفة إدراكه بعمل الحياة فيه . وليس مانعاً شيء يخص عما ذكرناه (٢) فيما يرجع إلى (٣) ذاته . وهذا يفارق حاله حال المواد والياض لانهما (٣) يشتركان في نفس الحركة ، ولا يقتضي تماثلهما لأن لكل واحد منهما حكماً هو يخص به (٤) من إتفاه حده به (٥) عما عناه (٦) . وهو مقدور (٧) على أن يفعل إتفاه لأن أحدهما لو قدر عليه فقد حلت الجورم لانهما ضدان ، وما قلناه فهو من حكم القادر على الضدين ، فكان يلزم إذا أراد هلاك نفسه وغيره أن لا يفهم إلى العقل لأن الفناء أسهل منه وأوحى .

(١) و : + فصل (٢) : الأخرى

(٣) : + فأما (٤) : وإتفاه

(٥) : + ذكرناه (٦) : في

() مكرره بالنسخة : لانها

(٨) : + من إتفاه حده به ، : + به

(٩) : + وهو ما يستحقه من الصفات التي عليها وليس الفناء حكم هو يخص

(١٠) و : + فصل (١١) : بقاء

وبعد : فإن أحدهما إنما يصح أن يفعل ما يفعله مباشرة أو متولداً . ومن حق المباشرة حوله محل القدرة وإن لم يكن هذا حاداً له . والفناء بحال حوله في شيء من المحال ، والمتولد إن كان يسببه لا يتعدى به الفعل محل القدرة . فالحال فيه وفيما هو مباشر سواء . وإن كان السبب يتعدى به الفعل محل القدرة ، فهو الإعتاد ولا حظه في توليد الفناء لأنه يولد في جهة ، والفناء لا يختص بجهة وإنما أوجبت أن يفعله الله تعالى مبتدئاً لأنه لا حظ لشيء من المعاني في توليده ، أما الجورم فلا يولده مع التضاد الذي بينهما والمعاني التي تختص الحى أو الجملة ، لا حظ لشيء منها في التوليد إلا النظر ، وهو لا يولده . وما يختص العمل من جعله هو الكون والاعتناء ، وهما لا يولدانه ، وما عدا ذلك لا يعقل حتى يثبت له حكم التوليد . فليس إلا أن يختص القديم جل . وهو يلزمه مبتدئاً . قيل (١) وقد توقف أبو هاشم ، رحمه الله ، في إدراك الفناء لأنه حكى عن الشيخ أبي علي المنع من صحة إدراكه ، ثم قال : لا أعرف له في ذلك حجة . وقال من نفسه لا دليل عليه وهو [٧٠ ب] الصحيح .

فأما الشيخ أبو عبد الله فقد قال : إنه لا يدرك ، واعتل فيه بأنه لو كان مدركاً وقد صح منا أن لا ندركه عند وجوده لا يقتضي اختصاص المراتب ببعض المدركين دون البعض . فإن القديم جل وعز كان يدركه دونها .

وكما لا يصح الإختصاص في المعلومات فكذلك في المدركات ، وهذا غير صحيح لأن المدرك يجوز أن يختص إذا كان هناك منع في بعض المدركين من إدراك ذلك . وإنما يجب أن تستمر أحوالهم عليه عند ارتفاع الموانع وكذلك القول في المعلوم (٢) . وقد علمنا أن فناء المدركين من أبلغ الموانع وأقواها ، حتى لو قدر أن فناء بعض الجواهر ليس بفناء لسايرها ، لصح من أحدهما أن يراه عند وجوده كما يراه القديم .

(١) : + قيل ، و : فصل (٢) : المعلومات

فصل

[في أن الفناء يشعل الجواهر كلها]

اعلم أن الفناء إذا وجد نفى الجواهر أجمع ، ولا يصح وجود بعضها مع فناء بعض . هذا قول أبي هاشم ، وهو الذي قال به أبو علي ثانياً في النسخة الأخيرة من « تقصّ التاج » ، وقد زاد فيه أشياء . وهذا حيث رجع عن قوله باختلاف (١) الفناء ، وقال : إنه متماثل ، ولما قال باختلافه قال إن فناء بعضها غير فناء الباقي . وبقي هل هذا القول محمد بن عمر الصيرفي وأبو بكر بن الأشعث .

فأما من نفى الفناء كالشيخ أبي القاسم وغيره ، فلا معنى لما كتبه في مسنده للسألة ، لأن ذلك من فروع الفناء . والدلالة على ما نقوله : أنه قد صح في الجواهر أنها تنفني فناء هر مندها ، وصح في ذلك الفناء أنه يوجد لا في محل على ما وجدت الجواهر عليه ، وهو الشرط في مضادته لها . وصح أن الجواهر متجانسة لأنها لو كانت مختلفة لم يستقيم ما يريد . فإذا صححت هذه الجملة قلنا : إن هذا الجزء من الفناء موجود على حد حاله مع بعض الجواهر كحالها مع الجميع ولا منحصراً ، فيجب ، كما نفى للبعض ، أن نفى الكل ، وحل محل الجزء الواحد من السواد إذا طرأ على محل فيه أجزاء كثيرة من البيضاء ، وأنه (٢) نفى الكل لما كان حاله مع الكل على سواء . فصار الذي أوجب متافاته لبعض الجواهر يوجب متافاته للجميع . ومن خالف : فلما أن ثبت الاختصاص بأن يزعم أن الفناء يختص بجهة ، أو يقول بوجوده في الجزء (٣) وقد أبطلناهما من قبل .

ولا يصح أن يستدل على نفى رؤيته بأن يقال : إن من شأن المرض الذي أن تكون ميته لعله كاللادن وغيره ، فكذلك يجب في الفناء لو كان مدركاً ، لأن في تصحيح هذا الأصل كلاماً .

وبعد : فإنما يصح هذا فيما يحمل الحمل . فأما إن قيل بإدراك عرض لا في محل فوجوب (٤) ما قاله لا (٥) وجه يقتضيه . وقد كان في أصحابنا من قطع على كونه مرتباً قياساً على الجوهر الذي يضاده ، وقال إن هذا حكم سائر المتضادات ، وهذا مما يعد القزل به لأنه رجوع إلى الوجود ، ومن حقا اتباع الأدلة . وغير ممنوع أن يفرق الضدان في مثل هذه الأحكام . ولولا ما قلناه لزم صحة لمس الفناء ، كما يصح لمس الجوهر ، فالواجب أن يتوقف فيه . وليس لأحد أن يقول : فالتوقف في أدراكه يقدح في العلم بأحواله وأحكامه ، ويقتضي الجهل بما هو عليه في ذاته ، لأنه وهو مرئي في مضاداته للجواهر (٦) كبر إذا لم يكن مرتباً . وليس له بكونه مرتباً حال ولا حكم ، وإنما المرجع به إلى صحة أدراك المدرك له . فيبطل هذا السؤال ، وصح وجوب التوقف في صحة [١٧١] كونه مرتباً .

(١) مكرره بالنسخة هـ : باختلاف

(٢) هـ : الجواهر

(٣) هـ : وأنه

(٤) و : الجزء

(٥) هـ : لا

(٦) هـ : فوجوب

فإن قال : إنما وجب في السواد ما قلتم لما كان لو لم ينفى جميع أجزاء
البياض أدى إلى وجود الضدين . قيل له : هذا لا يمنع من تعليلنا ، وإن كنا
نقول مثل ذلك في الفناء والجواهر ، لأنه لو ثبت البعض مع عدم البعض
لاقتضى وجود الفناء والجواهر وهما متعادلان (١) يجمعهما الوجود .

فإن قال : ملا صح أن ينفى البعض دون البعض ولا منخصص ، كما قوله (٢)
في أشياء كثيرة ؟ قيل له : إنما قيل أن تفصل المسألة [٧١ ب] عن واحد واحد
كما مرودونه وإن ذكر الجواب عنه نقول : لو صح ذلك في المناقاة بين الجواهر
والفناء ، لصح مثله في اتقاء البياض بالسواد حتى ينفى البعض دون البعض
ولا منخصص ، وهذا معلوم فساد ، فكذلك يجب في مسائلنا .

قالوا : المتعلقات بأعيانها إنما تتعلق بأشياء دون ما هداما ، مع أن حال
الكل حالة واحدة ، وهذا غلط لأن ما يتعلق بالشيء محال أن يتعلق بشيء
يقضى قلب جهته . فلم تكن حال الجميع واحدة ليصح ما سألوا عنه .

وبفارق ذلك تعلق الملة بالمحلول لأنها لا مزمع يرجع إلى ذاتها ، يجب أن
توجب الصفة لحي ما ، ثم يصير بأن توجب الصفة لهذا أول من غيره لإختصاصها
به بطريقة المحلول ، لا أنها تصير منصفة به لذاتها ، فتفصل من تعلق
الشيء بغيره .

قالوا : قد ثبت (٣) فيمن يرى حجراً أن بعض ما يملكه من الاعتماد يولد
دون بعض ولا منخصص . ونحن نرى أن مذهب الشيخ أبي هاشم في ذلك غير
صحيح وأن الواجب إشتراك الكل في التوليد إلا عند منع (٤) .

قالوا : إذا كان في المحل أجزاء من القدر (١) ، فلولا بعض الصلابة بالذهب ،
زال بعض القدر دون غيره ولا منخصص .

وعندنا أنه إنما ينفى من جملة تلك القدر ما يحتاج في وجوده إلى تلك
الصلابة التي قد زالت .

قالوا : عقاب المعصية يحيط ببعض ثواب الطاعة ولا تخصيص . قيل له :
قد يجوز أن تثبت منخصصاً وهو إختيار القديم جل وعز (٢) . فإن الذي يوجد
من الثواب يتعلق بإختياره وإن كنا لا نعمل في الحقيقة للعقاب (٣) تأثيراً في
الثواب . وإنما نقول : إن ما كان يحسن قد صار لا يحسن الآن .

قالوا : الإرادة للرجدة لا في محل قد أوجبت الصفة لله عز وجل (٤) دوننا
ولا منخصص . قيل لهم : ليس كذلك لأنها قد حصلت معه على تمامية ما يكون
من الاختصاص دوننا من حيث أن ما يوجب كوننا مرادين يجب أن يخص
بنا بطريقة المحلول . فقد [١٧٣] صارت تلك الإرادة موجودة على حد لو لم
يرد بها جل وعز لانقاب جنبها .

قالوا : إذا وجد الكون الذي هو التفريق وانتفت صفة واحدة ، فأحد
الكونين هو الذي يولد دون الآخر ولا منخصص . وهذا أنهما يهتمان على
التوليد لعلته التي قالوها .

قالوا : إذا رميتم حجراً في جهة ، فصادف صلباً فترجع ، فإن تراجع
مختص بالجهة التي منها نفذ وإن فقدنا منخصص . قيل لهم : الإختصاص فيه هو أن
يعود فيما منه (٥) نفذ ، وهذا لا يوجد في شيء من الجهات .

- (١) مكرره بالنسخة ه : لا (٢) ١ : يقول
(٣) مكرره بالنسخة ه : قد ثبت (٤) ه : منع
(٥) ه : — منه

قالوا : ما يحل مجالا يختصه مع أن حال المحال معه على سواء . قيل له : ليس الأمر كذلك عندنا . بل كل عرض يختص محله على وجه لا يصح وجوده في غيره ، فلا نسلم ما قالوه .

قالوا : مالا يبقى يختص بوجوده بوقت ، وإن كانت (١) حال سائر الأوقات فيه سواء . قيل لهم : استأنا نقول بما قلتم ، بل مالا يبقى بوقت ولا يصح وجوده في غيره من الأوقات وإلا لحق بالباقيات .

قالوا : للقادر بفعل أحد العندين ولا تخصيص (٢) ، لأنه إن أمكن ذكر القصور والدوام في فعل العالم ، لم يمكن ذكرهما في فعل السامع . قيل لهم إن الذي لأجله يقع الفعل هو كونه قادراً ، ولا يصح ذكر أمر سواء وإلا عاد التحليل به على كونه قادراً بالتقصير . وسنبين أن تأثيره هو على وجه الصحة ، وأنه لا يقتصر إلى شيء غيره .

قالوا : إذا زال التجاور زال التأليف عنده وإن كان لا اختصاص لبعض التأليفات دون بعض . قيل لهم : الكلام في ذلك وفيما سألتهم في زوال القدرة عند زوال بعض الصلابة سواء .

قالوا : السبب يولد مسلماً دون غيره ولا تخصيص . وعندنا أن المخصص هو ما في أحدنا من القدرة ، فإنها تتعلق به دون ما عداه . وتأثير السبب موقوف على تأثير القدرة .

قالوا : إذا حدث جزء من الرطوبة عند حدوث (٣) جزئين (٤) من الاعتقاد لزم أحدهما من دون مزية . قيل لهم : عندنا يلزمان جميعاً .

(١) : كان
(٢) : تخصيص
(٣) : وجوده
(٤) : جزء

قالوا : إذا حدث حياتان في محل واحد ، فتجب إحداهما لأبوينها ولا مزية لها على صاحبها . وعندنا (١) أنهما يحسنان جميعاً [٧٢ ب] لأنهما يؤثران في قوة الإدراك .

قالوا : لو أوجد الله تعالى فتانين ، قبح أحدهما ولا يخصص . قيل لهم (٢) : بل يقبحان جميعاً لأن أحدهما عبث والآخر لا يتميم عنه فهو بمنزلة في القبح . فصح بهذه الجملة أن شيئاً مما راموا إلزامنا (٣) لا يلزمنا ، وأن الفناء إذا وجد وجب أن تقضى كل الجواهر (٤) .

وأما تشييع (٥) من يدعي بأن هذه المقالة تقتضي تمجيد الله تعالى بأن لا يقدر على إلقاء بعض الجواهر وإلقاء البعض ، فهو جهالة لأن الشيء إذا كان غير مقدور لا يوصف القادر بالمعجز عنه إذا لم يقدر عليه (٦) . كما أن الجمع بين العندين ليس بمقدور ونفى بعض أجزاء السواد عن المحل عند طرور اليأس دون بعض غير مقدور ، ثم لا يقتضي ذلك وأشباهه تمجيد القادر ، فكذلك ما قلناه .

وبعد : فمن قال بثبوت الملا (٧) ، فعنده لا يصح أن يريد الله تعالى في

(١) : + أيضاً
(٢) : لزمنا
(٣) : ١ ، ٢ : له
(٤) : ١ : فصل
(٥) : ١ : فأما تشييع

(٦) يوجد هنا في النسخة م : النقص الذي أشرنا إليه فيما سبق ويبدو أن الناصح بعد أن نسية من قبل عاد وذكره هنا في غير موضعه كما يتضح من سياق النص .

(٧) : الملا II

جواهر العالم جوهر واحد لا يبعد أن يفنى مكانه جوهره سواء . فهذا أقوى في التشريح . وكذلك فلا نجهز أن يفنى الله تعالى (١) الهواء (٢) الذي بين السماء والأرض ، لأنه يقتضى : إما نبوت الخلائق في العالم أو الطفر والإلتهام في الوقت الثاني وكلاهما عندهم محال .

وليس يصح قياس الإفناء على الإيجاد ، فيقال : (إذا صح أن يوجد جوهر دون ما زاد عليه ، فكذلك في الإفناء ، لأن عند وجود الضد يخرج الإفناء (٣) من تعاقبه باختيار الفاعل كما قد ذكرنا في إنتفاء المواد باليأس .

والإيجاد لا يخرج عن التعلق بالفاعل واختياره ، وليس حال الفناء مع الجواهر حال سراد في جسم ويأبى في جسم آخر ، بل هو كالوتين الضدين إذا كان معلوما واحدا على ما تقدم من أن الشرط في وجوب الثاني بينهما هو مجرد وجوده لا في محل .

وليس يمكنهم أن يجعلوا فناء أحد الجوهرين حدا لفناء الجوهر (٤) الآخر ، لأن هذا يقتضى إمتناع أن يفنى جوهران في وقت واحد ، والاجماع على خلافه [١٧٣] فاما إدهالهم إجماعا من الأئمة في خلاف ما قلنا (٥) فمبني لأن المسألة العقلية لا يحتج فيها بالإجماع الذي يقتضى بظاهره مخالفة ما أرجحه العقل . ويجب أن تناول وصفه جل وعز بالقدره على إفناء زيد مع بقاء (٦) عمر ، وعلى إمامته أحدهما وتبقيته الآخر خيرا وهو الذي يسبق إلى اعتقاد العوام وكثير من الخواص في الهلاك وفي الفناء وفي البقاء .

(١) : أ - تعالى	(٢) : أ - الهواء
(٢) و : الفناء	(٤) : أ - الجوهر
(٥) : أ - يكون	(٦) : أ - ما قلناه
(٧) و : بقيه	

فصل

في إمكان إعادة الجواهر بعد إفتانها

اعلم أن الجواهر تصح إعادتها بعد إفتانها وليس في ذلك خلاف بين شيوخنا والدليل عليه أن الجوهر قد صح كونه مقدورا لله جل وعز (١) مبتدئا ، وصح أنه باق وأنه لا يفتنى في الوجود إلى حد لا يجوز وجوده من بعد . فإذا صحت هذه الجملة وجب أن لا ينحصر في صحة وجودها من جهة القادر لنفسه بحال دون حال ، وأن يكون (٢) إمتنع إيجاده وهو موجود ، فهو لاستحالة ذلك . فإذا عدت الجواهر فقد عادت إلى ما كانت عليه في الأول وزال المانع . فكما وجب في الإبتداء صحة أن يوجد ما تعالى (٣) ، فكذلك من بعد لأن الإعادة ليست بأزيد من إيجاد مخصوص .

وبعد : فلا بد من صحة التقديم والتأخير على الجوهر لأنه باق غير متولد عن سبب ولا يدخل تحت القدرة . وإذا صح التقديم والتأخير عليه ، فلما قدرنا أن الله تعالى أخر إيجاده إلى الوقت الذي جعلناه وقتا للإعادة ، لكان لابد من القول بصحة وجوده إبتداء . فكذلك إذا عدت الجواهر الموجودة يجب صحة إعادتها ، لأن الإعادة هي ضرب من تأخير إيجاد المعاد .

فصل

في جواز إعادة الباقيات

اعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله (٤) ، لم يختلفوا في جواز إعادة الباقيات إذا

(١) : أ - هو وجل	(٢) : أ - إذ
(٢) : أ - تعالى	(٤) : أ - و : - رحمهم الله

إختصم القديم لجل وعن بالقدرة عليها وكانت مبتدأة ، وهذا سبيل الاجتناس
التي لا تدخل تحت القدرة بما تختص بصحة البقاء^(١) . والطريقة في صحة إعادتها
ما تقدم . وإنما إختلفوا في الباقي إذا استوى في القدرة عليه جميع التقادير
كالتأليف وغيره [٧٣ ب] . فقال الشيخ أبو علي : إن الإعادة في هذا النوع
وأما أنه مستحيل ، وإنما تصح فيها لا تناول القدرة بنفسه إذا كان باقيا .

قال أبو هاشم : بل يكفي كونه باقيا وأن يكون القديم جل وعزمو الفاعل
له ، وإن كان بنفسه داخل تحت القدرة . هذا هو الذي قاله أبو هاشم ، وله
مذهبان في أن الواقع بسبب من جهة الله تعالى : هل يصح منه أن يوجد به
إبتداء أم لا ؟ قال في الجامع الكبير : إنه يصح وجوده لأن ذلك السبب ، بل
مبتدأ ، فعلى ما هذا القول يكفي في شروط صحة الإعادة ما تقدم . وقال في
الأبواب : بل لا يصح في المتولد عن سبب أن يوجد إلا أنه . فعلى هذا القول -
وهو الصحيح من قوله - يجب أن يزاد فيقال : وأن لا يكون متولدا عن
سبب لا يبقى ، لأنه إذا لم يبق سببه وكانت إعادته لا تكون إلا إعادة سببه
أدى إلى أن لا تصح فيه الإعادة .

والصحيح على^(٢) ما ذكره فاضل القضاة أن يجمع إلى الشروط التي تقدمت :
أن لا يكون متولدا أصلا سواء كان سببه باقيا أو غير باق . أما إذا لم يبق
فالحال ما تقدم ، وإذا بقي فن حقه أن يكون له في كل حال مسبب غير ما تقدم ،
كما يجب في القدرة أن يكون مقدورها في كل حال غير مقدورها في الحالة الأخرى .
وعلى هذا ثبت في اللازم من الإعتقاد أن الحاصل عنه في كل حال من الحركات
غير ما تقدم .

(١) هـ : البقاء

(٢) و : - على

فلو جردنا الإعادة على سببه ، لكان إنما يصح بإعادة سببه ومن حقه أن
يوجد^(١) على وجه الابتداء جزما وعلى وجه الإعادة جزما آخر فيتعدى إلى ما لا
يتأخر ، كما نقوله في القدرة .

وبعد : فإذا كان لهذا السبب مسيات ، فلو صحى إعادتها ، لم تكن بأن
يوجد بعضها أول من بعض ، لأنه مع وجود السبب وزوال العوارض ، لا يقف
وجود سببه على الاختيار .

فإن قال : هذه القضية (ع) تستمر في السبب [٧٤] الباقي الذي يستوى
حال حدوثه وحال بقاءه في التوليد كما قلنا^(٢) في الاعتقاد ، فأما إذا كان الكلام
في الكون المتولد للتأليف فهو إنما يولده في حال الحدوث^(٣) فقط^(٤) ، فقد صار
ليس له إلا سبب واحد إعادته^(٥) يقتضى إعادة هذا الجزء الواحد من التأليف
بصيه فقط ، فلا يقتضى التمدد الذي ذكرتم ، فهنا إذ سويت بين المسبب الذي
يبقى حيه والذي لا يبقى ، فضلنا هذا الضرب من التفصيل في الأسباب ؟ قيل
له : يجب في المجاورة ، أن قلنا فيها بما ذكرته ، أن يكون المتولد^(٦) عنها
حال الحدوث ثانيا غير ما يتولد عنها أولا ، لأن حال الحدوث على هذه المجاورة
تنزل^(٧) منزلة حالة^(٨) البقاء مما يستوى في باب التوليد فيه حال الحدوث وحال
البقاء فيلزم^(٩) ما قلناه من قبل ويحل السكون محل الاعتقاد في^(١٠) هذا الوجه ،
وإن كان الحال في الاعتقاد أظهر .

- | | |
|---------------------|-----------------|
| (١) هـ : يوجد | (٢) هـ : - قلنا |
| (٣) هـ : - الحدوث | (٤) و : - فقط |
| (٥) هـ : و : إعادته | (٦) هـ : متولدا |
| (٧) و : تنزل | (٨) و : حال |
| (٩) هـ : فيلزم | (١٠) هـ : وفي |

فصل

في استحالة إعادة ما لا يبقى

فأما ما لا يبقى فالإعادة مستحيلة عليه وما يبقى إذا اختص في حدوثه بوقت ، فالإعادة غير جائزة عليه ، وذلك نحو مقدرات القدر^(١) .

وقد ذهب الأشعري إلى جواز إعادة ما لا يبقى وفي المنجزة من جواز إعادة مقدرات^(٢) القدر وهو محكي^(٣) من بعض الفخاديين وغيرهم^(٤) من أهل العدل . والذي يبطل القول بصحة الإعادة فيما لا يبقى أن تجوزها يقتضي قلب^(٥) جنسه من حيث تقتضي فيه جواز البقاء عليه ، لأن إعادته تقتضي صحة وجوده في وقتين ، ثم لا فرق بين وجوده فيهما^(٦) على وجه التوالي أو على وجه التخلل بين الوقتين ثالث^(٧) ، لأن الصفة لا^(٨) تحيل^(٩) نفسها وإن أحوالت^(١٠) غيرها . والوجود في الحالتين^(١١) صفة واحدة ، ولو وجد في وقتين ، أو صبح ذلك فيه حل ما ذكرنا ، لا لحقه بالباقيات .

وبعد : فإذا جوزت^(١٢) إعادته فقد قبل بجواز التقديم والتأخير عليه ،

لأنه إذا علم صبح أن يعاد في الثاني وضح تأخيرها إلى الثالث والرابع ، ثم كذلك في كل وقت فيجب إذا أن لا يشار إلى وقت إلا ويصح أن يوجد فيه معاد^(١٣) . وهذا يقتضي أن الحالة التي قبل الحالة الأولى في صحتها^(١٤) [٧٤ ب] وجودها فيها كالحالة الثانية^(١٥) التي قد تحلها حال إنقطع فيها الوجود ، وهذا يوجب صحة البقاء عليه وإتمام الوجودية . فيجب أن تمتنع عليه الإعادة وأن يتكون كما اختص حدوثه بوقت أن يختص بوجوده بوقت واحد واللازم ما ذكرناه^(١٦) .

ويحل هذه الطريقة بطل جواز الإعادة هل مقدور القدر لأنه وإن كان فيها ما لا يختص في الوجود بوقت ، لجميعها تختص في الحدوث بوقت فتلحق بها لا يصح البقاء عليه ، والأصل فيه أن من حكم القدرة الواحدة أنها لا تتعاقب والوقت والجنس والمحل^(١٧) واحد إلا بجزء واحد من الفعل . فلو جوزنا الإعادة على مقدورها ، لبطل هذا الحكم لأنه لا بد^(١٨) من أن يعاد بهذه القدرة بعونها ، فإن القدرة الأخرى لا تتعلق بهذا المقدور ولا يتعلق به قادر آخر . وإذا وجب ذلك . فقد صبح أن مقدورها في كل حال غير مقدورها في حال أخرى — فيجب ، أو صحت إعادة مقدورها أن تتعلق القدرة الواحدة بجزء من الفعل على وجه الابتداء ، وبجزء آخر على وجه الإعادة ، فتخرج عن الحكم الذي ذكرناه .

ولا يمكن أن يقال إن في الثاني لا يصح أن يوجد بها غير ذلك المعاد ، لأن هذا يقتضي أن^(١٩) لو بقي الفعل الذي هو مقدور بهذه القدرة ولم ينتف ولم يعلم وكانت القدرة أيضا باقية ، أن لا يكون لها مقدور في الوقت الثاني أصلا ، وهذا

(١) هـ : القدرة

(٢) هـ : مكي

(٣) هـ : قلب

(٤) هـ : صدم

(٥) هـ : تحيل

(٦) هـ : فالوجود في الحالتين . (١٧) هـ : جوزنا

(٧) هـ : (١٢) هـ : جوزنا

(٨) هـ : (١٣) هـ : جوزنا

(٩) هـ : (١٤) هـ : جوزنا

(١٠) هـ : (١٥) هـ : جوزنا

(١١) هـ : (١٦) هـ : جوزنا

(١٢) هـ : (١٧) هـ : جوزنا

(١٣) هـ : (١٨) هـ : جوزنا

(١٤) هـ : (١٩) هـ : جوزنا

(١٥) هـ : (٢٠) هـ : جوزنا

(١٦) هـ : (٢١) هـ : جوزنا

(١٧) هـ : (٢٢) هـ : جوزنا

(١٨) هـ : (٢٣) هـ : جوزنا

(١٩) هـ : (٢٤) هـ : جوزنا

(٢٠) هـ : (٢٥) هـ : جوزنا

(٢١) هـ : (٢٦) هـ : جوزنا

(٢٢) هـ : (٢٧) هـ : جوزنا

(٢٣) هـ : (٢٨) هـ : جوزنا

(٢٤) هـ : (٢٩) هـ : جوزنا

(٢٥) هـ : (٣٠) هـ : جوزنا

(٢٦) هـ : (٣١) هـ : جوزنا

(٢٧) هـ : (٣٢) هـ : جوزنا

(٢٨) هـ : (٣٣) هـ : جوزنا

(٢٩) هـ : (٣٤) هـ : جوزنا

(٣٠) هـ : (٣٥) هـ : جوزنا

(٣١) هـ : (٣٦) هـ : جوزنا

(٣٢) هـ : (٣٧) هـ : جوزنا

(٣٣) هـ : (٣٨) هـ : جوزنا

(٣٤) هـ : (٣٩) هـ : جوزنا

(٣٥) هـ : (٤٠) هـ : جوزنا

(٣٦) هـ : (٤١) هـ : جوزنا

(٣٧) هـ : (٤٢) هـ : جوزنا

(٣٨) هـ : (٤٣) هـ : جوزنا

(٣٩) هـ : (٤٤) هـ : جوزنا

(٤٠) هـ : (٤٥) هـ : جوزنا

(٤١) هـ : (٤٦) هـ : جوزنا

(٤٢) هـ : (٤٧) هـ : جوزنا

(٤٣) هـ : (٤٨) هـ : جوزنا

(٤٤) هـ : (٤٩) هـ : جوزنا

(٤٥) هـ : (٥٠) هـ : جوزنا

(٤٦) هـ : (٥١) هـ : جوزنا

(٤٧) هـ : (٥٢) هـ : جوزنا

(٤٨) هـ : (٥٣) هـ : جوزنا

(٤٩) هـ : (٥٤) هـ : جوزنا

(٥٠) هـ : (٥٥) هـ : جوزنا

(٥١) هـ : (٥٦) هـ : جوزنا

(٥٢) هـ : (٥٧) هـ : جوزنا

(٥٣) هـ : (٥٨) هـ : جوزنا

(٥٤) هـ : (٥٩) هـ : جوزنا

(٥٥) هـ : (٦٠) هـ : جوزنا

(٥٦) هـ : (٦١) هـ : جوزنا

(٥٧) هـ : (٦٢) هـ : جوزنا

(٥٨) هـ : (٦٣) هـ : جوزنا

(٥٩) هـ : (٦٤) هـ : جوزنا

(٦٠) هـ : (٦٥) هـ : جوزنا

(٦١) هـ : (٦٦) هـ : جوزنا

(٦٢) هـ : (٦٧) هـ : جوزنا

(٦٣) هـ : (٦٨) هـ : جوزنا

(٦٤) هـ : (٦٩) هـ : جوزنا

(٦٥) هـ : (٧٠) هـ : جوزنا

(٦٦) هـ : (٧١) هـ : جوزنا

(٦٧) هـ : (٧٢) هـ : جوزنا

(٦٨) هـ : (٧٣) هـ : جوزنا

(٦٩) هـ : (٧٤) هـ : جوزنا

(٧٠) هـ : (٧٥) هـ : جوزنا

(٧١) هـ : (٧٦) هـ : جوزنا

(٧٢) هـ : (٧٧) هـ : جوزنا

(٧٣) هـ : (٧٨) هـ : جوزنا

(٧٤) هـ : (٧٩) هـ : جوزنا

(٧٥) هـ : (٨٠) هـ : جوزنا

(٧٦) هـ : (٨١) هـ : جوزنا

(٧٧) هـ : (٨٢) هـ : جوزنا

(٧٨) هـ : (٨٣) هـ : جوزنا

(٧٩) هـ : (٨٤) هـ : جوزنا

(٨٠) هـ : (٨٥) هـ : جوزنا

(٨١) هـ : (٨٦) هـ : جوزنا

(٨٢) هـ : (٨٧) هـ : جوزنا

(٨٣) هـ : (٨٨) هـ : جوزنا

(٨٤) هـ : (٨٩) هـ : جوزنا

(٨٥) هـ : (٩٠) هـ : جوزنا

(٨٦) هـ : (٩١) هـ : جوزنا

(٨٧) هـ : (٩٢) هـ : جوزنا

(٨٨) هـ : (٩٣) هـ : جوزنا

(٨٩) هـ : (٩٤) هـ : جوزنا

(٩٠) هـ : (٩٥) هـ : جوزنا

(٩١) هـ : (٩٦) هـ : جوزنا

(٩٢) هـ : (٩٧) هـ : جوزنا

(٩٣) هـ : (٩٨) هـ : جوزنا

(٩٤) هـ : (٩٩) هـ : جوزنا

(٩٥) هـ : (١٠٠) هـ : جوزنا

(٩٦) هـ : (١٠١) هـ : جوزنا

(٩٧) هـ : (١٠٢) هـ : جوزنا

(٩٨) هـ : (١٠٣) هـ : جوزنا

(٩٩) هـ : (١٠٤) هـ : جوزنا

(١٠٠) هـ : (١٠٥) هـ : جوزنا

(١٠١) هـ : (١٠٦) هـ : جوزنا

(١٠٢) هـ : (١٠٧) هـ : جوزنا

(١٠٣) هـ : (١٠٨) هـ : جوزنا

(١٠٤) هـ : (١٠٩) هـ : جوزنا

(١٠٥) هـ : (١١٠) هـ : جوزنا

(١٠٦) هـ : (١١١) هـ : جوزنا

(١٠٧) هـ : (١١٢) هـ : جوزنا

(١٠٨) هـ : (١١٣) هـ : جوزنا

(١٠٩) هـ : (١١٤) هـ : جوزنا

(١١٠) هـ : (١١٥) هـ : جوزنا

(١١١) هـ : (١١٦) هـ : جوزنا

(١١٢) هـ : (١١٧) هـ : جوزنا

(١١٣) هـ : (١١٨) هـ : جوزنا

(١١٤) هـ : (١١٩) هـ : جوزنا

(١١٥) هـ : (١٢٠) هـ : جوزنا

(١١٦) هـ : (١٢١) هـ : جوزنا

(١١٧) هـ : (١٢٢) هـ : جوزنا

(١١٨) هـ : (١٢٣) هـ : جوزنا

(١١٩) هـ : (١٢٤) هـ : جوزنا

(١٢٠) هـ : (١٢٥) هـ : جوزنا

(١٢١) هـ : (١٢٦) هـ : جوزنا

(١٢٢) هـ : (١٢٧) هـ : جوزنا

(١٢٣) هـ : (١٢٨) هـ : جوزنا

(١٢٤) هـ : (١٢٩) هـ : جوزنا

(١٢٥) هـ : (١٣٠) هـ : جوزنا

(١٢٦) هـ : (١٣١) هـ : جوزنا

(١٢٧) هـ : (١٣٢) هـ : جوزنا

(١٢٨) هـ : (١٣٣) هـ : جوزنا

(١٢٩) هـ : (١٣٤) هـ : جوزنا

(١٣٠) هـ : (١٣٥) هـ : جوزنا

(١٣١) هـ : (١٣٦) هـ : جوزنا

(١٣٢) هـ : (١٣٧) هـ : جوزنا

(١٣٣) هـ : (١٣٨) هـ : جوزنا

(١٣٤) هـ : (١٣٩) هـ : جوزنا

(١٣٥) هـ : (١٤٠) هـ : جوزنا

(١٣٦) هـ : (١٤١) هـ : جوزنا

(١٣٧) هـ : (١٤٢) هـ : جوزنا

(١٣٨) هـ : (١٤٣) هـ : جوزنا

(١٣٩) هـ : (١٤٤) هـ : جوزنا

(١٤٠) هـ : (١٤٥) هـ : جوزنا

(١٤١) هـ : (١٤٦) هـ : جوزنا

(١٤٢) هـ : (١٤٧) هـ : جوزنا

(١٤٣) هـ : (١٤٨) هـ : جوزنا

(١٤٤) هـ : (١٤٩) هـ : جوزنا

(١٤٥) هـ : (١٥٠) هـ : جوزنا

(١٤٦) هـ : (١٥١) هـ : جوزنا

(١٤٧) هـ : (١٥٢) هـ : جوزنا

(١٤٨) هـ : (١٥٣) هـ : جوزنا

(١٤٩) هـ : (١٥٤) هـ : جوزنا

(١٥٠) هـ : (١٥٥) هـ : جوزنا

(١٥١) هـ : (١٥٦) هـ : جوزنا

(١٥٢) هـ : (١٥٧) هـ : جوزنا

(١٥٣) هـ : (١٥٨) هـ : جوزنا

(١٥٤) هـ : (١٥٩) هـ : جوزنا

(١٥٥) هـ : (١٦٠) هـ : جوزنا

(١٥٦) هـ : (١٦١) هـ : جوزنا

(١٥٧) هـ : (١٦٢) هـ : جوزنا

(١٥٨) هـ : (١٦٣) هـ : جوزنا

(١٥٩) هـ : (١٦٤) هـ : جوزنا

(١٦٠) هـ : (١٦٥) هـ : جوزنا

(١٦١) هـ : (١٦٦) هـ : جوزنا

(١٦٢) هـ : (١٦٧) هـ : جوزنا

(١٦٣) هـ : (١٦٨) هـ : جوزنا

(١٦٤) هـ : (١٦٩) هـ : جوزنا

(١٦٥) هـ : (١٧٠) هـ : جوزنا

(١٦٦) هـ : (١٧١) هـ : جوزنا

(١٦٧) هـ : (١٧٢) هـ : جوزنا

(١٦٨) هـ : (١٧٣) هـ : جوزنا

(١٦٩) هـ : (١٧٤) هـ : جوزنا

(١٧٠) هـ : (١٧٥) هـ : جوزنا

(١٧١) هـ : (١٧٦) هـ : جوزنا

(١٧٢) هـ : (١٧٧) هـ : جوزنا

(١٧٣) هـ : (١٧٨) هـ : جوزنا

(١٧٤) هـ : (١٧٩) هـ : جوزنا

(١٧٥) هـ : (١٨٠) هـ : جوزنا

(١٧٦) هـ : (١٨١) هـ : جوزنا

(١٧٧) هـ : (١٨٢) هـ : جوزنا

(١٧٨) هـ : (١٨٣) هـ : جوزنا

(١٧٩) هـ : (١٨٤) هـ : جوزنا

(١٨٠) هـ : (١٨٥) هـ : جوزنا

(١٨١) هـ : (١٨٦) هـ : جوزنا

(١٨٢) هـ : (١٨٧) هـ : جوزنا

(١٨٣) هـ : (١٨٨) هـ : جوزنا

(١٨٤) هـ : (١٨٩) هـ : جوزنا

(١٨٥) هـ : (١٩٠) هـ : جوزنا

(١٨٦) هـ : (١٩١) هـ : جوزنا

(١٨٧) هـ : (١٩٢) هـ : جوزنا

(١٨٨) هـ : (١٩٣) هـ : جوزنا

(١٨٩) هـ : (١٩٤) هـ : جوزنا

(١٩٠) هـ : (١٩٥) هـ : جوزنا

(١٩١) هـ : (١٩٦) هـ : جوزنا

(١٩٢) هـ : (١٩٧) هـ : جوزنا

(١٩٣) هـ : (١٩٨) هـ : جوزنا

مقتضى أن تعلقها بالمقدور هو موقوف على خاتمة هذا المعاد دون أن يرجع إلى ذاتها، وقد عرفنا خلافه.

وليس يمكن أن يقال إنها تتعلق بالجزء الواحد معاداً (١) بدلاً من كونه مبتدئاً، ومبتدئاً بدلاً من كونه معاداً. فإذا وجد الفعل على أحد هذين الوجهين، بطل صفة وجود الفعل الثاني على الوجه الآخر، فلا (٢) فلم تعلقها بالجزئين (٣) على هذين الوجهين. وذلك لأن الطريقة [١٧٥] إنما تصح لو كان الفعلان متدينين يقال بدخول البدل فيهما (٤) ونحن نصرر الكلام في الإلزام الذي أوردناه في مثلين يصح وجودهما وإن اختلف الوجه الذي عليه يرجعان. وإذا صح أن المانع من جريان إعادة مقدرات القدر أمر يرجع إلى القدر وما يجب لها من الأحكام، فيجب أن يتنع (٥) من القديم جل وعز أن يعيد مباقيات إذا فعلها ابتداءً وإن كانت من جمل مقدرات القدرة لأنه قادر لنفسه، فالمانع فيه غير حاصل.

فصل

في أن المعاد لا يعاد باعادة

والمعاد لا يكون معاداً باعادة. وقد حكى ذلك عن جاد وهشام بن عمرو وأن بكر الزبير. وكذلك قالوا في المحدث أنه محدث بإحداث، إلا أبو بكر الزبير، فإنه ما ساعدهما على ذلك في المحدث، وأثبت المعاد (١) معاداً (٢) لمعنى لما عني أن له صفة زائدة على المحدث فأجرأها (٣) جرى تحريك الجهر في الحاجة إلى معنى.

وأما أبو المذيل فإنه جرى على طريقته في الإحداث والإقناء والاعادة، فجعل هذه الأمور متعلقة بقول وإرادة فيقول جل وعز (٤) عده أو إقنه، أو إقنه، وقد تقدم إفساد ذلك في غير موضع. وإنما منضم أن يكون معاداً لمعنى لأنه ليس يفيد أكثر من وجود (٥) بعد عدم تقديم وجود. فإذا عاد إلى الحالة الأولى قالوا هذا معاد. واستطال أهل اللغة إيراد هذه الجملة فاقصروا على ما ذكرناه (٦) من قولهم معاد. فإذا صح أنه لا يكون موجوداً لمرة، فكذلك لا يكون معاداً لمرة.

ويشبه: فإذا كان يصح من الله تعالى أن يوجد الجهر ابتداءً في الوقت الذي أوجده معاداً، فيجب أن لا يكون (٧) به من وجود هذا المعنى فيه، فإذا أوجده (٨) على وجه الاعادة فيجب أن لا يصير هذا المعنى بأن يكون مقتضياً

- | | |
|-----------------|-------------------|
| (١) : المعاد . | (٢) : — معاداً . |
| (٣) : وأجرأها . | (٤) : وعز وجل . |
| (٥) : وجوده . | (٦) : ما ذكرناه . |
| (٧) : — يكون . | (٨) : وجود . |

- (٧) : ١ : فلم
(٨) : فيها

- (١) : معاد
(٢) : بالجهر
(٣) : ر : يتنع

لكونه معاداً دون أن يكون مبتدئاً إلا بمعنى آخر، ثم يحصل (١) بمان لا تنافي.
وليس (٢) يجب ثبوت المعنى لأجل اختلاف الاسم عليه، كالم يجب ذلك قد
كونه باقياً [٧٥ ب]. وكذلك فلا يجب لأجل أنه جاز وجوده وجاز أن يبقى
معدوماً، أن يثبت (٣) المعنى الذي قالوه، لأنه لو وجب ذلك في المعاد (٤) لوجب
في الحادث، لأن هذه العلة موجودة فيه ومع هذا لم تقل بمعدومه لأجل معنى.

فصل

في أن صلة المعاد لا تتغير

وكل ما يعاد فصفته بالوجود هي التي كانت أولاً لا أنه (٥) يحصل مثلها.
فإنه (٦) أو صح كونه على حالين بالوجود في وقتين، فصح كونه عليها (٧)
والوقت واحد. وهذا يقتضي صحة وقوع التزايد في هذه الصفة، وذلك عما (٨)
قد أطلناه من قبل.

فصل

في بيان وجوب الإعادة على الله

اعلم أن كل (١) من يجب إعادته فهو كل من له حق على الله جل وعز من
ثواب وعرض. فإذا كان لا يمكن توفيقه إلا بالإعادة وجبت، لأن الواجب

- | | |
|----------------|----------------|
| (١) : ينقل . | (٢) : + ذلك . |
| (٣) : ثبت . | (٤) : للماني . |
| (٥) : لا . | (٦) : لا . |
| (٧) : عليهما . | (٨) : ما . |
| (٩) : - كل . | |

طبيعي يتم دونها. ثم السمع قد دلنا على أنه تعالى يبعد من عليه حق كالعقاب،
وربما سائر الحيوانات وتفضل عليها.

فأما لتقدير الواجب في [إعادة] (١) من (٢) له أو (٣) عليه حق فهو التقدير الذي
لا بد منه في كونه حياً على ما قاله أبو هاشم دون ما قاله أبو علي في كتاب
الإيمان، من وجوب [إعادة] سائر الأبدان، حتى قال فيمن قطعت يده : أنه
يجب إعادتها بعينها. وقد استبعد أبو هاشم هذه الحسنة عنه. وكما أوجب
أبو هاشم ما ذكرنا، فقد أوجب في المعاد، من هذه الأجزاء، أن يعاد التأليف
الذي كان فيها معها. ثم حكى الشيخ أبو عبد الله رجوعه عن هذا القول إلى
وجوب [إعادة] الحياة بعينها وبه قال عز. وذكر من بعد في جواب (٤) مسألة
الصاحبة أنه لا يجب [إعادة] الحياة بعينها، وإنما يجب [إعادة] ما لا تكون حياة إلا
له سواء كانت هذه بعينها أو غيرها. وهذا التحقيق في الخلاف بينهم قد عساه
قاضي القضاة في الخلاف بين الشيخين، ودل ذلك على اتفاقهم على وجوب [إعادة]
حالا لا يكون الحى حياً إلا معه من الأجزاء وإنما اختلفوا (٥) : هل يجب طم
غيره إليه حتى يجرى مجراه في وجوب الإعادة أم لا؟ وبين ذلك ما قد [١٧٦]
ظهر (٦) من مذهبه أن الوجود في محل لا يصح وجوده إلا فيه، فلا بد من
أوجب [إعادة] (٧) ذلك التأليف بعينه (٨) أو تلك الحياة بعينها أن يوجب وجودها
في تلك الأجزاء لا غير. وعلى هذا قال الشيخ أبو علي بوجوب [إعادة] اليد
القطوعة، ولولا اتفاقهم على وجوب [إعادة] أجزاء الأصل لم يكن لذكر ذلك

- | | |
|---------------|-------------------------|
| (١) : إعادة . | (٢) : عن . |
| (٣) : و . | (٤) : جوان . |
| (٥) : + أنه . | (٦) : يقترب ، و : يقر . |
| (٧) : إعادة . | (٨) : معد . |

فائدة ، فيطلب تشنيع من يشنع (١) عليهم في هذا الباب .

والصحيح أنه إما يجب إعادة الأجزاء التي لا بد منها في كونه حيا لأنها هي
الطبيعة والعاصية والمؤلة . فأما الأجزاء التي قد يبقى حيا من دونها فهي زوائد
يصح فيها التبدل (٢) ، وكذلك الحال في المعاني . يبين هذا أن حال الإعادة مشبهة
بحال البقاء . ومعلوم أنه يبقى حيا مع فقد هذه الزوائد ومكنا . فلو قدرنا أن
الحياة والتأليف بما لا يصح البقاء عليهما (٣) وأنها يحدثان (٤) حالا بعد حال
لما (٥) أثر ذلك في كون المسمى هو الأول . فيجب ، إذا كان الذي يصح أن
يحيها به زيد غير منحصر بعدد ، أنه يجوز إعادة الحياة التي كان حيا بها بعينها
وأن يصح ، بدلا من ذلك ، إيجاد الحياة التي عرف من حالها ما ذكرناه . ولما
قال الشيخ أبو صالح بالقول الأول ، جعل الالة في وجوب إعادة التأليف أن
هذه الالة به بين من غيرها . لأن التميز يقع بين زيد وعمره بالصورة ، والا
فالأجزاء من جنس واحد ، فلها وجهت إعادته كما وجهت إعادة (٦) الأجزاء
التي لا بد منها في كونه حيا .

واصرح الشيخ أبو عبد الله ذلك فقال : كيف تقع الحيوة بالتأليف مع
أن حكمه يختص بالحل ، فالواجب وقوعها بما يرجع حكمه إلى الجملة وهو الحياة .
وقد بينا أنه لا معتبر بواحد منهما ، وأن ما يجب إعادته هو (٧) القدر الذي
لا بد منه في كونه حيا ، وما بعد ذلك فالعلم به موقوف على السمع ، وقد دل

(١) : شنع . (٢) : والتبدل .

(٣) : عليها . (٤) : يحدثان .

(٥) : بما . (٦) : كما وجهت إعادة .

(٧) : و .

هل أن المثالب جماد على أحسن صورة وأكملها ، وأن المعاقب [٧٦ ب] يعاد (١)
على صورة شوهاء تحفر الطباع ، نسأل الله الكريم السلامة من عقابه .

فصل

في اثبات الأعراض وبيان أحكامها

اعلم أنه كما لا بد من بيان أحكام الجواهر ، فلا بد من إثبات الأعراض
وبيان أحكامها ، لأن كثيرا من مسائل التوحيد لا تتم إلا بها . فإن الكلام في
كون أحدها محدثا فتصرفه مبنى على ذلك . والكلام في أنه تعالى موجود مبنى
على إثبات القدرة . والكلام في أن الجسم لا يفعل الجسم مبنى عليها ، إلى غير
ذلك من المسائل ، فلا بد من بيانها وتمييز ما يشترك القادرون في القدرة على نوعه
ما يختص بمثل بالقدرة عليه ، فيكون طريقا إلى معرفته . ولبدأ منها بالكلام
في المدركات ، فاتها أظهر ، ثم تلحقها بالباقي (٢) منها والله ولي العون .

(١) : — يعاد .

(٢) : بالباقي .

اللون ، فكيف يقال بإدراك الجوهر دون لونه ؟ . وقد ذهب الشيخ أبو علي إلى جواز ذلك . والشيخ أبي علي بن خلاد مسألة في بصره حتى جعله دليلاً على أن الجوهر [١٧٧] مدرك . فإنه قال : [١٧٨] تدرك الجسم من بعيد وتفرق بينه وبين ما هو [١٧٩] كبير وإن لم تعرف لونه ولا لون غيره . وأقرب ما يمكن قصرة ذلك به [١٨٠] هو هذا الويد بأن ندعي رؤية الجسم من بعيد وثبوت الفصل بين طوله وقصيره وصغيره وكبيره ، وإن لم نعرف لونه فلا أثبت فيه هذه الطريقة من الفصل .

القول في الألوان

فصل

في إدراك الألوان

اعلم أن اللون هو الهيئة التي يدرك عليها الجسم . ولا شبهة [١٨١] في ثبوته من جهة الإدراك بالعين . فالطريقة فيه كالطريقة في إدراك الجوهر بحاسة العين فإن قال قائل : لم لا جاز أن يكون كالجوهر في إدراكه لمساً ؟ قيل له : كان يجب وقوع التفرقة بين الأمود والأبيض كوقوع الفصل بين الطويل والقصير من الأجسام ، وقد عرفنا فساد ذلك ، فيجب أن يكون مقصوراً على حاسة واحدة .

فصل

في أن إدراك اللون ملازم لإدراك الجسم

وغير جائز إدراك الجسم ولا يدرك اللون الذي فيه ، كذلك قال أبو حاشم وهو الصحيح . فإن الوجه الذي لأجله نرى الجوهر هو حصول الشعاع في سمت المرى بحيث لا سائر ولا ما يصلح أن يكون فيه سائر ، وهذا المعنى قائم في

وحدنا أن هذا يحتمل أمرين : إما أن يقال : لا تدرك الجسم في الحقيقة وإنما تعلم الجسم المخلط بغيره ، وإما أن [١٨٢] نقول : تدرك اللون أيضاً كما تدرك محله ، ولكن لا تعلم تفصيله للإلتباس الحاصل وهو [١٨٣] اختلاط الغيرة [١٨٤] بمحله ، فيصير كأنه أغبر ويتحضر إدراكه على ما نقول في الجسم الخالي من لون [١٨٥] تدركه حل ضرب من الإلتباس ، وهذا الباب غير ممتنع لأن اللبس [١٨٦] يصير مانعاً من العلم بما يدركه المدرك . فأما إذا خفى عليه [١٨٧] المحل ولم يدركه لطافته [١٨٨] وظاهر ذلك ، فاما لا تدرك اللون أيضاً لأن إدراكه تابع لإدراك محله ، فإذا لم تدرك محله فأولى أن لا تدركه . ومتى قدر إدراك محله إدراك اللون الذي فيه .

- | | |
|-----------------|------------------|
| (١) هـ : — أن | (٢) و : بأنا |
| (٣) و : ما يكون | (٤) هـ : — به |
| (٥) هـ : — أن | (٦) و : الغير |
| (٧) هـ : ألا | (٨) هـ : اللبس |
| (٩) و : — عليه | (١٠) هـ : لطافته |

(٢) و : إثبات

(١) هـ : ولا تفيد

فصل

في أن اللون غير الجوهر

والذي يقع الكلام عليه هو إثباته غير الجوهر ، ليصح العلم به منفصلاً .
فإن بما (١) تقدم من إدراكه لا يعرف ذلك ، بل يجوز أنه نفس المحل أن يكون
كجسم سائر الجسم . وقد أثبت النظام جسماً وأثبت المجردة بعض الجسم . وربما
يعتقد أنه صفة للجسم يدرك عليها كما يدرك متجيزاً . وغير متع أن يكون العلم
بذاته على ضرب من الإجمال والعلم بصفته منفصلاً ، لأن الالبس عرض في أحدهما
دون الآخر والدليل على إبطال (٢) كونه جسماً وجوه :

أحدها : أنه لو كان جسماً لزم (٣) صحة إدراكه لماً ، لأنه إذا كان أحد
الإدراكين يثبت في الجوهر لمثل ماله يثبت (٤) الآخر وهو تحيزه ، فيجب في
اللون ، إذا كان جسماً ، أن يشاركه في هذه القضية لأنه يثبت (٥) له ما لأجله
يدرك الجوهر بطريقتين وهو التحيز . وقد بينا في أول الباب فساد إدراكه لماً .

وثانيها : أنه لو كان جسماً لزم في سائر الألوان ذلك ، فكان يجب في
السواد [٧٧ ب] أن يكون معاداً للبياض ، لأن صفة أحدهما بالعكس من
صفة الآخر ، وأن يكون مماثلاً له لأنها جسمان .

وثالثها : أنه كان يستعمل عليه الحلول لأن (٦) الأجسام لا يحل بعضها في
بعض ، ولو كان كذلك ، لكان إنما نجعل الجسم أسود مجاورة السواد له فكان
يلزم صحة أن يكون أسود أيضاً آخر أخضر ، بأن تجاوره هذه الأجسام .

ويستد : فلو جاور غيره لكان : أما أن يجاوره (٧) مع جوار أن لا يجاوره (٨)
أو مع وجوب أن يجاوز [٩] . فإن كان مع الوجوب إقتضى أن يكون
مجاوراً لغيره لذاته أو لغيره (١٠) هو عليه في ذاته ، فيستحيل أن يفارقه ، فلا بد من
الجوار فيه إختياراً بسائر (١١) المتجاورات ، وهذا يقتضي أنه يجاوره لمحي . ثم
الحال فيه كالحال في نفس السواد ، فيتمثل بما لأجله له ، ولا يلزمنا مثله في
الحلول ، لأننا نقول : إن الحال يحل معيناً من المحال (١٢) على طريق الوجوب
فلا يحتاج إلى معنى ، بل التمثيل فيه متمتع ، ولأن مجاورته له تقتضي جواز بطلانه
من دون طريان لون آخر وقد عرف خلافه .

ورابعها : أنه لو كان جسماً لما صح وجود اثنين متدين في العالم ، لأن
التضاد فيما يحصل على مجرد الوجود ، وذلك باطل .

وخامسها : أن السواد لو كان جسماً لزم في الأجسام أن تكون أجمع
بصفة السواد قائماً ، وقد مر هنا خلافه . ولأنه لو كان جسماً إحتمل الأعراض ،
فيجوز وجود لون (١٣) فيه حتى يتلون السواد بالبياض وحتى يصح وجود حركة
فيه فيقتل من دون طريان (١٤) حده ، وإن كان الوجه الأول يبي على أن
البياض (١٥) هو الجسم وفيه الخلاف ، المهم ألا أن يقال : كان يجب في البياض
أن يجاور السواد فيصح الكلام . وقد قال أبو هاشم : لو كان جسماً لوجب
أن يرداد الجسم ثقله إلا أن ذلك غير محدد لأن الثقل عندنا غير راجع إلى
معنى يوجد فيه ، فكيف يلزم بزيادة الأجسام زيادة الثقل ؟ ومتى قلنا : كان

- | | |
|-------------|------------------------|
| (١) : ما | (٢) : لا يجاور |
| (٣) : بما | (٤) : لا ، أ : لا سائر |
| (٥) : المحل | (٦) : لو |
| (٧) : طرقة | (٨) : السواد |

- | | |
|--------------|-----------------------------|
| (١) : فلانما | (٢) : مكرره بالفسحة : إبطال |
| (٣) : لزم | (٤) : ثبت |
| (٥) : لا | (٦) : يجاور |

يجب أن يزداد حجم الجسم لوجود السواد معه ، فلا مانع يمنع من ارتكابه
[٧٨ ا] والتزامه (١) . ومنه لئلا كان يجب أن يكون اللون سائراً للجسم فلا
يدرك إلا اللون .

فلنقل أن يقول : إنني أجعله جسماً لطيفاً كالمواد وغيره ، فلا يجب أن
يستمر ، أو أقول : إنه يداخله (٢) على ما يقوله النظام ، فالجسم هو الوجه
للمقدمة . فإذا أبطأ كونه جسماً فقد بطل أن يكون متجيزاً ، فلا يجب إفراده
بالذكر . فأما القول بأنه صفة يدرك عليها الجسم ، فباطل لأنه كان يجب ، من
حيث تناولنا الإدراك ، أن تجري مجرى التحيز ، فكان يستحيل ، مع وجود
الجسم ، خروجه عن أن يكون أسود كما يمنع خروجه عن التحيز ، ومعلوم
أنه قد تبدل به الألوان .

ويعد : فكان يلزم ، لو جعل صفة للجوهر ، أن لا تختلف الجواهر فيه ،
لتناول الإدراك له ، والإدراك من حقه أن يتناول أخص الصفات في المذكرات ،
ولا يصح إقتراق الجواهر في الصفة الاخصب . فثبت لك هذه الجملة أنه معنى غير
الجوهر (٣) فتعرفه مفصلاً ، ولأنه لو كان متجيزاً لكان كونه جوهرًا قد أثر في
كونه سواداً ، كما أن كونه جوهرًا أثر في كونه بياضاً (٤) فلا يكون إحدى
الصفتين أحق منه بالآخرى .

فصل

في أجناس الألوان

أجناس الألوان (١) عندنا هي (٢) السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة
وهي خمسة . فهذه هي الألوان الخالصة التي لا تتركب من غيرها ، وما حداها
فهو مركب . وفي الاوائل من جعل اللون (٣) الخالص هو البياض وجعل غيره
مركباً ، وهذا لا يصح ، لأنه إذا كانت الحال في السواد وسائر ما عدناه كالحال
في البياض فليس بأن يقال : إن الخالص هو البياض أولى من غيره . وهذه
الطريقة تبطل قولهم إن الأسود يصير أسوداً (٤) لعدم البياض ، بل هو لوجود
السواد فيه ، وتبطل قول من يقول : إن اللون الخالص هو السواد والبياض ،
ولما جعلنا ما ذكرناه لوناً خالصاً لأنه لا يتأق تركيب بعض الاجزاء (٥) مع
بعض كما ثبت من حال الفقرة والزرق واللا زوردية (٦) وغيرها فلانها تحصل
كذلك [٧٨ ب] بغير (٧) من الخلط والتركيب ، وهذا لا يتأق في البياض
البيق والأسود الخالك والأصفر الفاقع والاحمر القاني والأخضر الناضر ، فيجب
أن نحمل هذا أمانة فاصلة بين الألوان الخالصة وما ليس بخالص منها ، ولأن
لبعض من هذه الألوان التي جعلناها خالصة متى ضم إل بعض ، قوى على الإدراك
حتى أن من كان ضعيف الحاسة يثبني عند زيادته ما لا يثبني عندك وهذا ظاهر
إن البياض المضموم إلى البياض هو أقوى على الإدراك من البياض المضموم إلى

(١) و : اللون والقياس (٢) ا ، هـ : يحدث

(٣) هـ : اللون ا : (٤) في الاصل : أسود

(٥) هـ : — كذلك (٦) و : واللا زوردية

(٧) ا : ضرب ، هـ : لصف

(١) و : ارتكابه التزامه (٢) هـ : يجب أجله

(٣) هـ : الجوهر (٤) هـ : بياضاً

السواد ، بل السواد المضموم إلى السواد هو أقوى على الإدراك من البياض المضموم إلى البياض ، فإذا جاز أن نجعل أحدهما هو اللون الخالص ، فالسواد بهذا أوله . وهذا يبطل كون الشقرة والزرق والازوردية وغيرها ألوانا خالصة لأن هذه الزيادة لا يقوى الإدراك .

وقد ذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن الشقرة لون مفرد^(١) ، وإن كان قد جوز أيضا ما نقوله .

وعدنا لا يصح كونها ألوانا خالصة ، لأن الشقرة تقوى بطونين مختلفين على ما ذكرنا^(٢) في النقش والالين . واللون^(٣) الخالص إنما يقوى بمثله لا بما يخالفه على ما تقدم . ولأن عند خلط السواد بالبياض يحصل ذلك ، فلما حدث هناك لون ، لكان : إما أن يقتضيه الخلط أو يحصل^(٤) من جهة الله تعالى بالعادة . فإن كان حدوثه بالعادة جاز أن يختلف ولم يجب أن يستمر على وجه واحد . وإن تولد عن الخلط وجب أن نكون قادرين عليه لتقدرتنا على الخلط . ولزم ، إذا حصل الخلط بين أسودين وأبيضين ، أن توجد هناك الشقرة لأن السبب حاصل والمحل محتمل ولا يمنع . وكيف يقال بحدوث لون عند إجناس السواد والبياض والمعلوم أن أحدهما متى لبس ثوبا رقيقا أبيض فوق ثوب أسود يرى هناك شبيه بما يرى عند خلط النقش بالالين [١٧٩] . ولا إشتباه في أنه لم يحدث هناك لون .

فصل

في جواز حصول أجناس ألوان أخرى

فأما الزائد على هذه الأجناس فيجوز في المقدور ، وكذلك^(٥) قال أبو

- | | |
|------------------------|-------------------|
| (١) و : مفرد | (٢) و : ما ذكرناه |
| (٣) و : واللون والالين | (٤) و : يحدث |
| (٥) ا : وكذلك | |

عاشم ، فإنه حين حكمي ذلك عن أبي علي لم ينكره عليه ، فحصل^(٦) بينهما اتفاق على تقريره .

والأصل^(٧) أن لا دليل يدل على نفي كون الزائر مقدورا ، فيجب تجويز أن تكون في المقدور زيادة على ما هو موجود . ويجوز أن يكون المقدور منها هو الموجود . فإذا جوزنا الزيادة أجريتنا ما مجرى الأكواف في أن لا تنحصر . وقد يجوز أن تكون الزيادة أيضا محصورة كالزبد عليه . وفي الناس من منع من كون الزائد مقدورا ، وزعم أنه يؤدي إلى الجهالات ، حتى يلزم تجويز أمور كثيرة لا نقلها ولا نعرفها^(٨) ، وهذا بعيد لأننا قد علمنا اللون وما يحصل به^(٩) من الهيئة للأجسام^(١٠) . فالجوز كونه مقدورا تحصل له هيئة معاكسة لهذه الهيئات ، فلا يدخل في باب الجهالات . والذي قالوه بخلاف ذلك ، لأنه أمر لا نقله أصلا .

وربما^(١١) قالوا : لو كان الزائد مقدورا للزم أن يفعله الله تعالى ، فكنا نعتبر به^(١٢) ، وهذا إنما كان يجب لو ثبت أن فيه مصلحة ، فأما^(١٣) إذا لم يتعلق بذلك مصلحة فلا يجب وجوده ولا يدل على أنه غير مقدور كما أن زيادة أجزاء السواد في هذا المحل مقدورة ، وإن لم يوجد لما لم يتعلق به مصلحة . فأما أن يدل على نفي كونه مقدورا فلا . وقد يجوز أن يتعلق به مصلحة لبعض أهل السموات فيوجد الله وإن لم يشعر به أحدنا . وليس يشبه ما يجوزنا تجويز من يجوز

- | | |
|-----------------------------|---------------|
| (١) و : لعل | (٢) و : الأجل |
| (٣) و : لا نعرفها ولا نقلها | (٤) و : — |
| (٥) و : الأجسام | (٦) و : فرما |
| (٧) و : — | (٨) و : وأما |

ما ليس بجسم ولا عرض ، لأنه يصير قائلاً بما لا يقبل (١) من حيث أن ذلك يرجع إلى الشيء والاثبات ، لأنه إما (٢) أن يوجد وله حيز فهو جرم أو لا حيز له فهو عرض . فإذا خرج عن هذين الوصفين فهو مخالف للمعقول ، وما يجوزناه لا يخالف المعقول (٣) أصلاً على ما تقدم .

محل

في تماثل الألوان

أعلم أن كل قيل [٧٩ ب] من الألوان تماثل . فالسواد مثل السواد والحمرة مثل الحمرة ثم (٤) كذلك في جميع ذلك (٥) .

والطريق إلى بيان تماثل السوادين هو وقوع إشتباه (٦) أحدهما على المدرك بالآخر ، ولا وجه إلا التماثل على ما مضى في باب (٧) الجواهر .

وبعد : فقد ثبت أنه يستحق كونه سواداً لنفسه ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل .

وبعد : فإن الإدراك يتعلق بالكل من أجزاء السواد على هذه الهيئة المخصوصة ومن أخص الأوصاف فيه ، والدراك حقل معلوم في وقوع العلم بالتماثل والاختلاف عنده .

وبعد : فالأجزاء المتكثرة من السواد إذا وجدت في محل واحد انتفت بتعدد

واحد ، والشيء الواحد لا يضاد (٨) مختلفين . فإن قال (٩) خلا : مختلفاً للثاني علمهما قيل له : أن الحلول كيفية في الوجود ، وبها لا تقع المخالفة ولا المواجهة ، وهنا يتيقن في موضعه ، إذ لو حدث في محل واحد انتفت بتعدد واحد ، والشيء الواحد لا يضاد مختلفين ليسا بتعدين ، وإنما يضاد الأمثال أو (١٠) الاختداد على البدل .

وبعد : فلم يفرق السوادان في صفة من الصفات ويكون الافتراق فيها كافياً عن الاختلاف ، فلا بد من القول بتماثلها (١١) . وقد ذهب أبو بكر بن الأشجيد إلى أن الحالك من السوادات يخالف (١٢) ما ليس بحالك ، ويجعل التفرقة الناتجة بينهما على المنظر دلاله على (١٣) الاختلاف ، وهذا لا يصح ، لأن مجرد الفصل بين الشئين لا يصير أمانة الاختلاف إلا إذا لم يكن تعليقه بخبره .

وقد يمكن صرف هذه التفرقة إلى أمرين : أحدهما كثرة أجزاء السواد في الحالك دون ما ليس بحالك . وهذا بين (١٤) ، فإن أحد الجسمين إذا اختلف بمحلا (١٥) زائداً على ما في الآخر ثبت بينهما تفرقة ولم يدل هذا على اختلاف الحالكين (١٦) . والوجه الثاني أن ما ليس بحالك يتخلل سواده أجزاء من البياض دون الحالك ، فكيف يصح أن يخالف أحد السوادين (١٧) صاحب بما قالوه .

(١) : لا يفعل

(٢) : إما

(٣) : العقل

(٤) : و

(٥) : في الجميع

(٦) : أشباه

(٧) : باب

(٨) : يضاد

(٩) : و

(١٠) : تماثلها

(١١) : يخالف

(١٢) : على

(١٣) : وجه

(١٤) : في الأصل

(١٥) : في الأصل : الحلاوي

(١٦) : في الأصل : محلا

(١٧) : أجزاء السوادين ، و : أحدهما

وهو راجع إلى التخييل فكانهم قالوا : ما ليس بحالك بخالف الحالك لا
ليس بحالك .

وبعد : فكان يلزم أن يستحق الحالك صفتين لنفس [حدهما كونه هوادة
والأخرى (١) كونه بحالكاً - فإن [١٨٠] قال : خلا اختلافاً (٢) لتباين مظهريهما
قيل له : أن الحلول كيفية في الوجود وبها لا تقع المخالفة ولا الموافقة ، وهذا
يتبين (٣) في موضعه ، فإن قيل فلا كان الحالك يضاد ما ليس بحالك لاستحالة أن
يحصل الجسم الواحد حالكا (٤) غير حالك . قيل له : ليس يجب ، إذا استحال
ما فله ، أن يكون للتضاد (٥) فقط ، بل امتناعه هو ما يرجع إلى التضي والإببات
من حيث أن الحالك يقتضي أنه لم يتخلل سواده بياض ، وما ليس بحالك قد
ثبت بتخلل البياض لأجزائه ، فنصار أفرى من التضاد لاقتضائه ثبوت شيء ونفيه .
فإن قال (٥) : خلا اختلافاً السوادان (٦) إذا كان أحدهما قبيحاً والآخر حسناً
على ما يقوله الشيخ أبو القاسم ، فإنه قال بذلك وجعل الوجه فيه أن العقل قاصر
بينهما . قيل له : العقل إنما فصل بينهما في الحسن والقبح ، ولا تأثير لما في
وقوع الاختلاف لأنه قد يشتمل الجنس الواحد على قبيح وحسن فإن أراد
بالمخالفة ما قاله فهو كلام في عبارة والمعنى ما تقدم .

- (١) : هـ : والآخر
(٢) : هـ : اختلافاً لتباين مظهريهما ... وهذا يتبين في موضعه ، فإن قيل فلا
(٣) : و : بين
(٤) : هـ : التضاد
(٥) : هـ : فإن قيل
(٦) : هـ : اختلفت السوادان

فصل

في جواز حصول التماثلين في مكان واحد

وإذا صح تماثل السوادين صح وجودهما في محل واحد ، وكذلك كل مثله
من الأمراض ما لم يمنع من مانع غير التماثل . فأما أن يصير التماثل بنفسه
حائلاً فلا .

وقد خالف فيه قوم من البناديين وكذلك الأشعرية ومن تبعهم من
الجمعة . والذي قدمناه هو قول الشيخ أبي هاشم (١) وهو المعبور من قول
الشيخ أبي علي . بل لعله الذي بين أصل هذا الباب إلا ما جرى له في بعض
كتبه (٢) من (٣) كلام (٤) يوم خلا ذلك وهو قوله : أنه لا يجوز جمع المجتمع
وتسكين لما كن والظاهر خلافه . والدليل عليه أنه من صح وجود كل واحد
منهما في هذا المحل في هذا الوقت بدلا من الآخر ، صح اجتماعهما فيه إذ لا تضاد
بينهما ولا ما يجري بهراء وحلا على المختلفين لأنه إنما يصح (٥) وجودهما في محل
واحد لما جاز وجود كل واحد منهما في هذا الوقت في هذا المحل ولم يكن بينهما
تضاد ولا ما يجري بهراء . فيجب أن لا ينقص حال المثلين في هذه القضية عن
حال المختلفين . وأما الجوهران فامتناع اجتماعهما في جهة واحدة هو الأمر أكد
من التناق والتضاد ، ونحن قد دنا للكلام بوزال التضاد [١٨٠ ب] وما يجري
بهراء .

- (١) : و : أبو هاشم ،
(٢) : هـ : كتيب
(٣) : هـ : مكرره بالتفتة : من
(٤) : هـ : ١ : كلامه
(٥) : هـ : ١ : صح

ويعد : فالجزءان : لم يكن وجه إمتناع كونهما في جهة واحدة تماثلهما حتى يقال : فقد صار التماثل موجبا لا إمتناع الإحتجاج ، وإنما إمتنع لأجل التميز على ما بيناه في موضعه . ولا يلزم أيضا إختصاص السوادين بمحلين وإختصاص الصوتين بوقتين ، فيقال : فيجب صحة المجتمع بينهما في محل واحد في وقت واحد مع تماثلهما ، وذلك لأنه لم يوجد فيه التشرط الذي ذكرناه من صحة وجود كل واحد منهما في هذا الوقت في هذا المحل . وما وجد في محل أو وقت محال وجوده إلا فيهما (١) .

وليس لأحد أن يقول : فالتأليف عندكم جنس واحد ، ومع هذا فقد إمتنع وجود التأليف على وجه التثنية لجهام التأليف على وجه التثنية (٢) لأن بينهما ما يجري مجرى التضاد ، فإن أحدهما يحتاج إلى مجاورات تضاد مجاورات الآخر . فهذه الطريقة سليمة في صحة وجود الثلثين في محل واحد على طريق الجملة .

وقد انفصل الكلام فبين وجود الثلثين في محل واحد ، فيكون ذلك أمرا (الذأ على الصحة . بيان هذا أن (٣) ما يعرفه في الجزء الوسطاني من خط يتركب (٤) من ثلاثة أجزاء لأن فيه تأليفين وهو من جنس واحد . وكذلك فالجزء إذا لاقى (٥) ستة أمثاله فقد وجدت أجزاء من التأليف وهي متماثلة .

ويعد : فالجزء الواحد قد صح من القادرين أن يمتصا على تحريكه ، ولا يتم هذا إلا بأن يفعل كل واحد منهما مثل ما فعله صاحبه ، وكذلك يجب إذا

- | | |
|------------------|---------------|
| (١) : فيها | (٢) : التجميع |
| (٣) : - أن | (٤) : يتركب |
| (٥) : ١ : لا قام | |

أحان (١) القادر غيره على نقل جسمه قبل .

ويعد : فأحدنا يفعل في الجسم الثقيل إعتادا في جهة السفل ، وكل من يمتص هذه الصفة فهو (٢) متماثل .

ويعد (٣) : فأحدنا يهبط بصوته (٤) في بعض الحالات ولا يكون كذلك إلا بأن يفعل أجزاء متماثلة من الصوت .

ويعد : فإنه يمكن الجسم حتى يمتنع على من دونه [١٨٩] في القدرة تحريكه ولا يكون هكذا إلا بأن يفعل للتأثيرات فيه ، وكذلك لعمل الثقيل . لا يتم إلا بأن يفعل في كل جزء بعدد ما في جميعه وزيادة . وهكذا نقول في الآلام التي يحصل بلع الحرق لأنها تكون أكثر (٥) مما يحصل بشرز الإبرة فيكون في كل محل آلام وهو جنس واحد .

ويعد : فكان يصح (٦) ثمانية التثنية تعالى (٧) ، لأنه لا يصح منه أن يفعل أزيد من جزء واحد كما (٨) لا يصح منه إلا كذلك . وهذا الجنس أكثر من أن يمتص ويحصر .

وجملة الأمر أنه إذا لم يكن بد من ثبوت (٩) تفرقة بين المتماثل والمتضاد ، فليس ذلك إلا لأن ما هو متماثل يصح إحتجاجة ، والمتضاد يمتنع إحتجاجة أبداً وإلا فحق استنوا في هذا الحكم فلا فرق بينهما .

- | | |
|---------------|-----------------|
| (١) : يجب على | (٢) : هو |
| (٣) : - ويعد | (٤) : أو : يصير |
| (٥) : باكثر | (٦) : - يصح |
| (٧) : - تعالى | (٨) : - لا |
| (٩) : - ثبوت | |

وأما (١) شبهة من يخالف ، فهي أنه لو وجد للتلان في محل واحد وطرا
الضد ، وجب أن يبقى أحدهما دون الآخر ، فيبقى المحل أسود أبيض .

وعندنا أن الضد الطاري . بينهما جميعاً لوجوده (٢) على حد وجودهما .
فليس بأن يفتي أحدهما أول من أن ينفي الآخر ، وكيف يمكنهم ذلك مع
إمتناعهم من صحة بقاء الأخرى ، والمناقاة مترتبة على ذلك .

فإن قالوا : لهذا الجزء الثاني لا يظهر له في محله حكم ، وهذا يقتضي أن
لا فرق بين وجوده وعدمه ، ويؤدي إلى أن لا يحصل في وجوده مريد قاعدة .
فيلزم : إن كان هذا الفرض من باب ما يقتضي له حالا أو حكماً ، أثر في
ثبوتها وقوع (٣) التزايد فيها فتبطل له حكم (٤) ، وإن لم يكن كذلك صح أن
يقدر وقوع المنع به حتى لو قدر أن (٥) تعال غائباً وحاول (٦) أحدهما بإيجاد
جزء من البياض وحاول الآخر إيجاد جزئين من السواد لكان (٧) مراده بالوجود
أولاً . فاما إدعاء خلوه من فائدة فلا يقدر في صحة وجوده ، وإنما يصح القدرح
به في حسنه . وعلى أن فيه فائدة ظاهرة ، فإن القصر متى إزدادت حلوكه كان
الانقضاء به أقوى وأبين ، وكذلك القول في العلم والرائحة .

- | | |
|------------|--------------|
| (١) : فأما | (٢) : لوجوده |
| (٣) : وقوع | (٤) : والحكم |
| (٥) : أنه | (٦) : وحاول |
| (٧) : | |

فصل

في أن تضاد الألوان ينفي على عدم اجتماعها في محل واحد

فأما السواد فهو مضاد للبياض في [٨١ ب] الحقيقة إذا كان محلها واحداً
وكذلك الحال في كل نوع من الألوان مع ما خالفه (١) فيها ، ومتى تقابرا المحل
بهما فهو ضد الجنس ، ونعني بهذا أنه من قبيل (٢) ما لو وجد في محله إلفاء .
ولا تثبت التضاد بين القسيتين في الجنس إلا بعد ثبوت (٣) التضاد في الحقيقة وإن
كان قد ثبت (٤) التضاد في الحقيقة ، ولا نجعل فيه تضاد في الجنس على ما يثناه
في الفناء والجواهر . ولولا (٥) أن الأمر على ما قدمنا ، لصح وجود جسم آخر
لا يصح أن يبيض أو يحصل الجهر في جهة ، ويتبع إنقاله عنها .

والشرط الذي منه يضاد أحد الطرفين الآخر في الحقيقة أن يصادف وجوده .
ووجوداً متقدماً (٦) في ذلك الضد . وعلى هذا تبقى الأجزاء الكبيرة في المحل ،
وإن كان جزءاً واحداً ، فاما الذي يبين (٧) وجوب التضاد بين هذين الطرفين
اللفظيين ، فهو أن صفة كل واحد منهما بالعكس من صفة الآخر ، وهذه (٨)
أمانة التضاد بين القسيتين .

وبعد : فلو لا تضادهما لصح اجتماعهما في محل واحد ، فكنا ترى الجسم
على الحيتين ، فيكون أسود أبيض (٩) . وقد حكى عن أبي إسحاق الصبي أن

- | | |
|----------------------|------------------|
| (١) : ما خالف | (٢) : قبل |
| (٣) : وثبت | (٤) : يثبت |
| (٥) : ولو | (٦) : وجود متقدم |
| (٧) : بين | (٨) : وهذا |
| (٩) : و : أسود وأبيض | |

منع من ثبوت التضاد بينهما ، وقال : إنها لو اجتمعا في محل واحد ، لكان يرى على هيئة الآخر وذلك غير متع . وإنما للمتع أن ترى الجسم أسود حالكا وأبيض يقفاً ، ولكن هذا الإمتناع إن لم يضاف إلى تضاده بين السوداء والبيضاء ، لم يصح ، وإلزم تمييز حصوله على المتيقن جميعاً ، فتجب صحة ما قاله (١) .

فصل

في أن اللون ليس علة في الشيء

إعلم أن أحد المتدين إذا نفي الآخر ، فليس يصح أن تبعه (٢) علة في انتفاءه ، ولكننا جعله شرطاً فيصور وجوده في وجوب انتفاء الضد به بمنزلة عدم المحل . فكأنما لا يعمل عدمه علة ، وأن انتفى عنه اللون ، فكذلك وجود الضد . وإنما مننا من كرهه علة لأن العلة الكثيرة لا يصح اشتراكها في إيجاب حكم واحد ، ومعلوم أن السوداء كالحفرة وغيرها في [١٨٢] حفاة الظلال ، ولأنه لما يصح في المنافاة أن تستند إلى وجود عتقة ، وإن كان فيها ما لا يستند إلا إلى وجه واحد كالجمهر والنفاء ، وكانت العلة في ذلك أن المنافاة لا تصير طريقاً لمعرفة ما عليه المتناق في ذاته ، بل يجب أن يتقدم العلم بالصفة التي يختص بها ثم تطلب منافاة . وخالفه فنفاء سائر الأضداد لأنها لا تعلم ما عليه النفاء إلا بعد صحة منافاة الجمهر وصار كالملة التي يعرف (٣) ما هي عليه في ذاتها بالحكم الصادر عنها . وفاز في السبب في ذلك ، فإنه لا يقتض العلم

(١)

(٢)

(١) و : ما قالوه . (٢) و : لا يصح

(٢) و : لا يصح (٤) و : إنما يعرف

ما عليه في ذاته على العلم بالمسبب منه ، بل تطلبه أولاً ثم العمل بما يتولى عنه . فعمل عدم العلة في يجرى القول في الإضداد والعلل والاسباب

وبعد : فلو كان أحد المتدين علة في انتفاء الآخر ، لم يصح في الإيجاب أن يقف على شرط . ومعلوم أنه إذا لم يصادف لونا مقدما (١) لم يصح أن يتأخر . والقول بأنه علم يقتضي إمتناع وجوده .

وبعد : فليس المتيقن بكونه متبها حال ، والعللة من حيثها أن تؤثر في إيجاب صفة للغير (٢) .

وبعد : فالعلة لا توجب الصفة وما يضادها ، والضد ينفي الشيء وما يضاده فكيف يكون الضد علة ؟

وبعد : فإذا كان من حق العلة أن يثبت الحكم بثباتها ويذول بزيولها ، يجب إذا أثر تأثير العلة في انتفاء الضد ، أن يكون من زال يعود الأول موجوداً لزوال عدمه لزوال (٣) ما أثر فيه . وإذا بطل عدمه هادت صفة الوجود ، لأنه لا واسطة بينهما .

وبعد : فالعلل تتزايد أحكامها بتزايدها ، فيجب ، إذا انتفى الجزء الواحد بأجزاء كثيرة ، أن يتزايد الانتفاء (٤) ، وذلك محال . فصح بهذه الجملة أنه ليس بعلة . وإذا لم يكن علة فهو شرط .

فإن قال : فكيف يكون شرطاً ، والفرط لا يوجب الإيجاب ، والضد يوجب انتفاء الضد به ، ومن حق الشروط أن (٥) يصح مقارنتها للشروط

(١) و : لون مقسم . (٢) و : الضد

(٣) و : — عدم لزوال . (٤) و : لا انتفاء

(٥) و : — أن يصح مقارنتها بفعل المفروض ويصح أن

[٨٢ ب] وأن تصبح المفروطة ، وما هنا يخل المفروطة ويصح أن تصاحبه
 قيل له : غير متنع أن ينتمى هذا بين الشروط بهذا الحكم فيكون شرطاً
 موجباً وإن كان غيره من الشروط بخلافه . وكذلك الحال في الحكم الثاني
 الذي ذكره السائل .

ويجوز أيضاً أن يقال : إن ما ذكرناه إنما يجب في الشروط إذا أثرت في
 صفة ثابتة حاصلة . فإما إذا أثرت في زوال صفة وانتفاءها فالحال بخلافه
 ما قدره السائل .

فصل

[في استحالة ادراك الألوان لا في محل]

لاشبهة (١) في أنا نفرك ما نفرك من الألوان في محال . وإنما تقع الشبهة في
 أن يقال : هل يجوز في المقصور وجود لون لا في محل أم لا يوجد إلا في محل ؟
 وحدنا أنه لا يصح وجوده (٢) لا في محل . والمعتمد في ثبوت حاجته إلى محل
 أنه لو وجد لا في محل لم يخل السواد والبياض ، وقد وجدوا كذلك (٣) من أن
 يتضادا أو لا يتضادا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر
 لم يصح ، وألا يزم صحة مثله فيهما إذا وجدا في محل واحد (٤) . وإن تضادا
 صار تضادهما على مجرد الوجود ، وزال الشرط الذي تشترط في كون المحل واحداً ،
 فيلزم مثله في الوجود (٥) من الألوان في المحال (٦) حتى يكون تضادهما على مجرد
 الوجود فقط . لأن الواحد إذا كان المؤثر فيه سبباً واحداً ، وكان مستحقاً على
 وجه واحد ، لم يجر اختلاف الشرط فيه (٧) ، ونريد بذلك وجوب مضادة أحد
 الضدين للآخر (٨) على كل حال ، والمؤثر فيهما ما هما عليه ، فيجب أن لا يختلف
 الشرط إختباراً بالصفات التي تليق فيها هذه الطريقة كالتمييز في الجوهر .

إن الشرط في الكل من الجواهر واحد ، وهذا يقتضى استحالة وجود
 زنتين في العالم ، وقد عرفنا خلافه . فأما الاستدلال على ذلك بأن يقال : إن

- | | |
|--|--------------|
| (١) : لا شبهة | (٢) : لا |
| (٣) : — وكذلك من ... أحدهما على حد وجوده . | |
| (٤) : — واحد | (٥) : الوجود |
| (٦) : المحل | (٧) : — فيه |
| (٨) : الآخر | |

الألوان الموجودة تدركها في محل ، وأن الخاتمة ترجع إلى الجنس قبيح ، لأنه لا يخلو : إما أن تمثل خاتمة إلى هذا المحل المعين بحدسه ، أو تمثل حاجته إلى محل ما مجتبه . ومعلوم (٢) أنه يحتاج [١٨٣] إلى محل معين دون محل ما . فإن جعلت حاجته إليه لجنته ، لزم في كل ما هو من جنسه صحة وجوده فيه ، وقد عرفت فسادَه .

ولا يضح الاستدلال عليه بأن يقال : لو وجد لاق محل لم يسود به شيء . لأنه تكرار الكلام (٣) إذ ليس الأسود بكونه كذلك حال ، فإذا وجد لاق محل ، فحقيقته أنه لم يسود به شيء ، فكانا نقول : لو وجد لاق محل لوجد لاق محل .

فصل

[في إمكان إدراك ما لا يوجد في محل]

فأما على وجه التقدير لو وجد لاق محل ، فالكلام في صحة رؤيته هو أن الشيخ أيا ما فهم يقضي بأنا كنا نراه لأنه لا يجهل المقابلة شرطا ، ويجعل الشرط حصول قاعدة الضمان مع المثل ، بحيث لا سائر ولا ما يقدر فيه ذلك ومن جعل المقابلة شرطا فعوله أنا لا نراه ، والحال هذه ، إلا على ما قاله الشيخ أبو عبد الله في الطبريات من تقدير جهة له فيجعله مريئا .

ولا يمكن (٢) أن يقال أن الشرط في الرؤية أن يتصل الضمان على سمع مخصوص وهذا يقتضي امتناع رؤيته ، لأن هذه الطريقة إنما يجب إختارها غيا له سمع ، فأما ما لا يسمع له فغير واجب إختاره . ويتبين أنما توجب كون

(٢) : بالكلام

(١) : معلوم

(٣) : فلا يمكن

التقديم بل هو غير مرقى بأنه لو كان مريئا لرأيناه الآن ولا سمع فيه ، فتجب صحة رؤية اللون (١) للوجود لاق محل . وإما وقع هذا الخلاف في رؤيته له الموجود لاق محل . وإما وقع هذا الخلاف في رؤيته له وهو لاق محل . فأما التقديم تعالى فلا بد من أن نراه بلا خلاف .

فصل

[في أن الحال في محل لا يخل في آخر في وقت واحد]

أعلم أن الحال في محل لا يصح ، وكان لا يصح وجوده إلا فيه ، لأنه لو صح وجوده في محل آخر أو لاق محل ، لم يكن يختص بضعة حلوه في هذا المحل إلا لوجه ولا يشبه إلا بمعنى ، لأن الفاضل لو أثر في ذلك الشيء من أخواته أصبح منه أن يوجد في أكثر من محل واحد حتى يوجد في متعين ومثال كثيرة ، بأن يريد ذلك وقد عرفنا خلافه . ولو حل المحل لمعنى ، لكان حال ذلك المعنى في صفة حلوه في هذا المحل وفيما عداه كحال اللون وظهوره من الأعراض ، فكان [١٨٣ ب] لا يختص بهذا المحل إلا لمعنى آخر ، ثم يتصل بما لا يقامى من الأعراض .

وبعد : فكان لا يتبع إذا وجد له مثل أن يوجب كونه اللون في محلين ، وإن وجدت أمثال أن يوجد في محال .

وبعد : فكان لا يصح السواد بأن يكون حقه في حلول ذلك المعنى في محله أولى من أن يكون ذلك المعنى حقه في حلول السواد فيه .

وبعد : فذلك المعنى : أما أن يبقى فيقتضى بقاء كل ما يخل المحل ، وإما أن لا يبقى فيقتضى أن لا يبقى شيء مما يخل المحل لعدم ما يوجب وجودها فيه .

(١) : للوت ١١

وليس لأجد أن يقول : كيف تعلمون ذلك وليس له بكونه حالا
ولا حكم . وذلك لأن ما هنا طريقة معقولة ويصح وقوع التعليل عليها كما يصح
لإثبات الإكوان (١) مثل هذه الطريقة وإن لم نعلم بعد أن المكان ، بكونه كائنا .
حالا (٢) .

فصل

[في الوجه الذي لأجله لا يوجد الحال في عطين]

واختلف شيخنا : أبو علي وأبو هاشم في الوجه الذي لأجله لا يصح (٣) في
الحال محلا أن يعمل غيره . وقال أبو هاشم الحكم معروف ولا أعلاه (٤) بنى .
فإن لو علمته بما يرجع إلى الذات ، أدى إلى وقوع القائل في كل ما يعمل هذا
المحل للإشتراك (٥) في صفة الذات ، وكذلك إن علمته (٦) بالوجود أو الحثوث
أدى إلى أن يكون (٧) كل ما كان بهذا الوصف يعمل هذا المحل . ولا يمكن أن
يعمل إستحالة حلوله في محل آخر بما يرجع إلى النفس ، لأنه يقتضي مثل ذلك
في سائر الأعراض حتى يلزم القائل .

وبعد : فهو نفى ، والنفي لا يستحق للنفس . وربما جرى (٨) في كلامه أنه
يعمل هذا المحل لحديثه ، وليس نفي به التعليل (٩) في الحقيقة ، وإنما نريد أن
عند حدوثه يثبت له هذا الحكم .

فأما الشيخ أبو علي فإنه يسم بهذه (١٠) القضية التي ذكرناها ، أعني أن (١١) ما
يوجد في محل لا يصح وجوده في غيره سائر الأعراض المختصة بالمحل إلا
الكلام ، فإنه يجوز وجوده في أماكن غيره . ثم قال في حلة هذا الحكم : أنه
يعمل هذا المحل لوجوده ولا يعمل غيره لنفسه ولم يوجب القائل بالإشتراك في
هذه الصفة [١٤٤] وإن كانت هذه لنفس (١٢) لما كان عليه أنها تقتضي التجانس
حتى كان إثباتا . ولا تستمر على هذه الملة ، لأنه إذا قيل له : فيجب في كل
ما سواه في الوجود أن يعمل هذا المحل . يقول : إذا علمت هذا المعنى بوجوده ،
فيجب أن يكون الصحيح ما حكيناه من أن ما شمس .

واعلم أن الشيء قد يطل بموته وإنتفاؤه ، لأن حدوث ما يبقى هو بالفاعل ،
وإنتفاؤه هو (١٣) لأجل ضد أو ما يجرى مجراه . وتعلق القدرة وما يجرى
مجرأه (١٤) لذاتها ، وزوال تعلقها للعدم (١٥) وقد يعمل الإثبات ولا يعمل النفي
وهذا كالأجود فيض لا يبقى لأنه بالفاعل وإنتفاؤه ولا حلة له .

وقد يعمل النفي ولا يعمل الإثبات لأن إستحالة كون السواد بإضاه هو (١٦) لما
هو عليه في ذاته . وكونه سودا لا يعمل بشيء أصلا إذ لا يصح تعليله بالذات
لأنه لا يدخل في كونه ذاتا إلا بكونه سوادا ، فكيف يعمل به . بل بأن يعمل بكونه
سوادا (١٧) أول من أن يعمل كونه سوادا (١٨) بالذات وقد لا يعمل واحد من
الأمرين كما قوله في الحال محلا لأن حلوله فيه لا يعمل وامتناع (١٩) بحلوله في
غيره لا يعمل أيضا (٢٠) .

(١) : هذه	(٢) : ١ : إيا
(٣) : بما	(٤) : ١ : — هو
(٥) : مجراها	(٦) : العلم
(٧) : بما	(٨) : سواد
(٩) : ١ : سوادا	(١٠) : ١ : ولا امتناع
	(١١) : ١ : —

(١) : الألوان	(٢) : و : حال
(٣) : لا يصح لأجله	(٤) : ١ : ولا حلة
(٥) : الاشتراك	(٦) : طلت
(٧) : ١ : — يكون	(٨) : ١ : — في
(٩) : العمل	

في استعانة إسماعيل الأعراس

وبعد . فكلان لا يكون قد رجب انتقاه بأن ينتقل إلى جسم أولي من غيره ،
فيلزم أن تكون الاجسام كلها بصفة واحدة .

وبعد : فهذا القول يعطى علينا طريق (٧) العلم بالمتضادات كالتحجوب زوال

- (١) أ : هـ - الذات أو
(٢) أ : هـ - المرض
(٣) أ : هـ - المحل
(٤) و : هـ - لأنها قديمة فتضم
(٥) هـ : يظنوا
(٦) هـ : يصح أن يلزم
(٧) هـ : طريقه

ريب : فلو كان هذا المعنى الذي به يقع الانتقال (٢) هذه المعاني من محالها
 موجوداً في المحل المنتقل إليه أو في المحل المنتقل منه ، أو يوجد لأى محل ،
 فليس بأن يقتضى انتقاله الى محل أول من غيره ، ولا بأن تنتقل بعض الأمراض
 أولى ما عداها . وأحد ما قلناه أنه لو لم يخلق الله تعالى (٣) الأجودها واحد ،
 فلا فيه من العرض اذا انتقل إلى أى شئ ينتقل (٤) ؟ وإن (٥) لم يكن الأجودان
 فلا فيه من الاجتماع الى ما إذا ينتقل ؟ وإن كان هاتين علامتين أجسام انتقل من
 أحدهما اجتماع وعن الآخر انفراق ، أليس يلزم في الثالث أن يكون مجتمعاً
 منفترافاً في حالة واحدة وكذلك (٦) مثله في الألوان المتضادة .

ولعل أقوى الوجوه في هذا الباب أن نقول : قد ثبت في الحال محلا أنه لا يجوز ، وكان لا يجوز ، وجوده الإغية . والقول بالانتقال يرفع هذا الأصل سواء جعل منتقلا إلى محل سواء أو ينتقل حتى يوجد لا في محل بعد وجوده في محل .

- (۱) م : مالا نهامي ||
(۲) ا : م : هتل
(۳) م : ا : م : تعالی .
(۴) م : انتقل
(۵) ا : م : و ان لم یکن الا ... من
(۶) ا : م : و تذکر .
الاجتماع الی ماذ ینقل ،

فصل

في أن العرض لا يحلله عرض

[١٨٥] والعرض لا يحلله العرض (١) لأن إحتيال العرض هو من خصائص التحيز ، فلذا لا يظهر تحيز الجوهر إلا بكونه كائناً ، وحلول الكون فيه ولو زلنا من إعتقاد (٢) كونه كائناً في جهة لم يثبت إعتقاد تحيزه ، فصار كصفة الفعل وكون الذات (٣) قادراً .

وبين هذا أن عند حصول التحيز يصح حلول العرض في الجوهر وعند زواياه يزول ، فيجب أن يكون هو المؤثر ، كما تقول منه في القادر وحكمه . ولا يصح أن نحصل التحيز شرطاً لأنه كان (٤) يلزم أن يطلب مؤثراً سواء وذلك (٥) لا يمتثل . وحل هذه الجملة جعلنا الحلول وجوداً بحيث للغير والتغير متغير . وهذه الطريقة تبطل قول من أثبت كون (٦) القديم حل وعز من تقوم به المعاني ، لأن قيام الشيء بغيره إذا كان معقولا فليس إلا الحلول ، وهذا يوجب كونه حل وعز جساماً .

وبعد : فلو حل العرض لم يفرق الحال بين بعض الأعراض وبين بعض . فكان يصح في التكون أن تحله نقلة توجب إعتقاده من محله ، فيخلو (٧) الجوهر منه . وكان يمتنع حلول السواد في البياض ، فبقي الحل حل المهيئين . ولا يصح أن يقال : إن النضاد يمنع مما قلتم ، لأنه إذا كان حل البياض هو نفس الجوهر ، وحل السواد نفس البياض فقد تناهياهما الحل ، فيجب صحة وجودهما .

(١) : العرض

(٢) : إلقاء

(٣) : ما

(٤) : فيحلل

(٥) : إعتقادنا

(٦) : كان

(٧) : كون

وبعد : فكان لا يمتنع في الحياة أن تحملها القدرة فتكون قدرة لها ولأن الحياة حياة له ، فيؤدي إلى أن المقدور الواحد بينهما يقدران (١) عليه .

فصل

في حاجة اللون إلى محل

اللون يفتقر في وجوده إلى محل ولا يفتقر (٢) إلى أزيد منه من بنية توجد في محله كما تقول في الحياة وغيرها ولا أن يفتقر إلى محلين كما تقول في التأليف . وقد ذكر عن أبي الهذيل حاجة اللون إلى محل مبنى . والصحيح أن مجرد المحل كاف لأن حكمه مقصور على محله ، وما يحتاج إلى محل مبنى فسيبيله أن يوجب الحكم الجملة لا للمحل ، وكان يلزم عند زوال البنية [١٨٥ ب] نقصان اللون . والمعلوم أن الجسم الأسود بالحق لا يزول سواده . وهذا الوجه خاصة تبطل حاجته إلى محلين متجاورين كالتأليف ، والالزام عند وجود التفريق بطلانه كما تبطل التأليف . ومعلوم أن سواده (٣) لا يتناقص وإن بلفنا الغاية في السحق حتى ننشئ إلى الأجزاء التي لا تتجزأ .

ولو لم يركب مركب بطلان السواد الزم أن لا يعود الجسم أسود عند التأليف والتجاور لأن المجاورة لا تولد السواد ، والالزام وجوده عند تجاور جسمين أبيطين لاسيما والمحل محتمل له .

وبعد : فإذا قيل بحاجة اللون أو غيره من الأعراض إلى محلين : فإما أن يمتلأ قريئين أو بدين . فإن كانا بدين لزم أن يكون في السواد في جسم (٤) أن يبقى بياضاً في جسم ، بالصين ، والضرورة تقتضي بطلان ذلك ، فإن

(١) : يقدر

(٢) : سواد

(٣) : فلا يفتقر

(٤) : في الجسم

فصل

في حدوث اللون

الكلام في حدوث اللون [١٨٦] وغيره مبنى (١) على جواز التقدم عليها وإن ما يندم لابد من كونه عدداً ، وأن القديم لا يصح أن يندم . فأما الأصل الأول فهو أننا نرى الجسم على صفة أو تعلمه عليها ، ثم ننده على خلافها فاللحم الذي أوجب تلك الصفة إما أن يكون باقياً فيه كما كان : أو يزول عنه بالانتقال أو يزول عنه (٢) بالندم . فإن كان بالندم فهو الذي نقوله . وإن انتقل فقد بينا استحالة الثقة على المرض . وإن كان باقياً فيه كما كان ، لزم حصول الجسم على خاصيتين للمصفتين ، لأنه لا مزية للحادث على الباقي في (٣) باب الإيجاب من حيث كان الإيجاب فيهما (٤) مرفوضاً على ما عليه الملة في ذاتها ، وذلك حاصل في الحالين . ولأجل هذا صح في المعنى الباقي أنه إذا استمر به الوجود استمرت الصفة المرجبة عنه . فيجب إذاً صح ذلك أن يتبعها الحكم أيها وجدت . وقد قال القوم ببقاء هذه الأعراض (٥) في محالها عند طرر عندما .

فإن قيل : ملا صح أن نقف في باب الإيجاب على شرط منفصل سوى ما عليه في ذاتها ؟ قيل له : إن ذلك يفتح باب كل جهالة ، ويلزم عليه تهميز (٦) أن توجد في الجسم على (٧) كثرة لا تصدر (٨) عنها أحكامها لعدم الشرط ، وذلك باطل .

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| (١) : مثل التأليف . | (١) : و : ينفى |
| (٢) : و : لا يفرقهما | (٢) : و : غنه |
| (٣) : و : أن | (٣) : و : فيها |
| (٤) : و : مكرره بالنسبة | (٤) : و : تهميز |
| (٥) : و : رؤيته | (٥) : و : ولا تصدر |

كان قريباً فقد صار اللون مثلاً التأليف (١) وقد عرفنا مخالفة له . ويلزم أن يصير البياض مثلاً السواد (٢) لا يفرقهما (٣) عند (٤) الوجود إلى عين متجاررين ، وهذا من أخس أحكامهما مع الذي بينهما من التضاد ، فيكونا مثليين من وجه متدين منه وجه .
وهو : فكان يلزم في خط من ثلاثة أجزاء وفي الوسط سواد ، أنه إذا وجد البياض أن (٥) ينافيه من وجه دون وجه ، لأنه لا يمكن أن ينفيه من (٦) الوجهين جميعاً لأنه (٧) يوجد بينه وبين جزء من أحد الطرفين ، والبياض موجود بينه وبين الطرف الآخر . فلو نفاه أصلاً لكان قد نفاه في غير محله ، ويقتضى أيضاً خلوه ذلك الجزء عن اللون بعد وجوده فيه . ولا يمكن أن يقال : لا ينفيه في نفسه من الوجهين لأنه (٨) يقتضى رؤية (٩) الوسطاني على ميكتين مختلفتين ، وقد عرفنا فساده .

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| (١) : مثل التأليف . | (٢) : و : مثلاً السواد |
| (٣) : و : لا يفرقهما | (٤) : و : مثل السواد |
| (٥) : و : أن | (٥) : و : غنه |
| (٦) : و : مكرره بالنسبة | (٦) : و : فيها |
| (٧) : و : رؤيته | (٧) : و : تهميز |
| (٨) : و : ولا تصدر | (٨) : و : لا تصدر |

يمكن لوجوده أول ، وأن وجوده كان واجبا لم يزل . فالمتقدم ما يذكره
 مشايخنا (١) ، والأصل فيه أن القديم يستحق كونه قديما لنفسه ، لأنه محال أن
 يكون بالفاعل . فإن من حق الفاعل أن يتقدم مقدوره ، وإذا تقدمه غيره لم
 يكن قديما . ولا يصح أن يكون قديما للمعنى ، لأنه لا بد من كونه قديما أيضا ، فيحتاج إلى معنى
 آخر ثم (٢) كذلك في كل هذه المعاني .

وبعد : فليس بأن يؤثر ذلك المعنى في كونه قديما أول من ذات القديم أن
 يؤثر في قدم ذلك المعنى . وإذا صح أن هذه الصفة يستحقها لنفسه ، وكانت صفة
 النفس لا يزول عن المرصوف في حال من الأحوال ، ولا يقتضي عنها إذا لم
 يكن متعلقا بشرط ، فيجب أن لا يزول عنه الوجود ، وأن لا يصح القدم عليه
 على وجه من الوجوه ، بل تستمر به (٣) صفة الوجود .

وبعد (٤) : فإذا ثبت (٥) أنه قديم لنفسه ، فليس وجوده في بعض الحالات
 أولى من بعض ، فيجب وجوده أبدا .

وبعد : فلو صح عدمه وصح وجوده ، لم يمكن بالوجود أول منه بالعدم
 إلا عند إيجاد وجوده وهذا (٦) يقدح في قدمه .

ولمعرض أن يقول في هذا [١٧ ب] خاصة : إن وجوده قديما لم يزل (٧)
 واجب ، فلا يحتاج إلى موجد برجده وإنما يصح من بعد ما (٨) يصح وجوده
 ويصح عدمه ، وهذا لا يقدح في قدمه إذ ليس معنى القديم إلا أن وجوده لا زال

أول ، فصار سبيل ذلك سبيل ما يقولون في المحدثات أنه واجب عدمها لم يزل .
 ثم من بعد صح وجودها وصح عدمها . فهكذا ما قلناه (٩) في القديم .

وبعد : فإذا كان القديم باقيا ولم يثبت (١٠) فيه ما يجري مجرى الضد له فيمكن
 ببقائه ، فيجب أن لا يلزم إلا عند حد ولا ضد له ، فيجب استمرار الوجود له .
 فإن أمكن أن نبين أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره فيعلم عند نقده بما لا يدل على
 حدوثه ابتداء ، فالطريقة مستقيمة ، والا كانت دلالة على أن لا ضد للقديم فقط .

والطريق إلى أن نعلم أن لا ضد للقديم هو أن ذلك الضد لا يصح كونه قديما ،
 لأن تضاد القديم لا يصح . وإذا كان عدما لم تثبت حقيقة التضاد بينهما ، لأن
 من حق الضدين أن يجتمع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر . ومعلوم أن هذا (١١)
 الضد المحدث إمتنع وجوده لم يزل لأنه (١٢) يؤدي إلى قلب جنسه لا يلحق القديم
 بإياه عند الوجود . وإذا كان لأجل ذلك بطل أن يجري بينهما تضاد .

وبعد : فقد ثبت (١٣) في الضدين أن صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر .
 فيجب إذا كان القديم موجودا (١٤) لذاته ، أن يكون ضده معدوما لذاته . وهذا
 لا يصح لو جهن : أحدهما أنه ليس بالمعدوم صفة (١٥) أصلا ، فضلا عن أن
 تثبت (١٦) لذاته . والثاني أن (١٧) الضد لابد من طرؤه على ما يضاده ، وهذا إنما
 يكون بالوجود . ومتى كان معدوما لذاته فالوجود عليه محال . فأما أن يضاده

- | | |
|-----------------|------------------|
| (١) : ما قلنا | (٢) : و : ثبت |
| (٢) : و : — هذا | (٤) : هـ : لأن |
| (٥) : هـ : ثبت | (٦) : هـ : موجود |
| (٧) : و : حال | (٨) : و : ثبت |
| (٩) : هـ : — أن | |

- | | |
|-------------------|-------------------------|
| (١) : هـ : شيوخنا | (٢) : ا ، و : — ثم |
| (٢) : هـ : حه | (٤) : هـ : وبعد |
| (٥) : هـ : ثبت | (٦) : هـ : أصبح |
| (٧) : هـ : هذا | (٨) : هـ : فيألم لم يزل |
| (٩) : هـ : ما | |

وهو معدوم فهذا يقتضى عدم القديم أصلاً وأن لا يوجد على وجه من الوجوه ، لأن عنده حاصل على الزيادة الذى يضاده .

وأما أن يوجد هذا الضد ، فيقدح في كونه معدوماً لذاته . فصح هذه الجملة عدم الأعراض وأن القديم لا يجوز عدمه . ولا يبق في القسمة [١٨٨] بعد القدم الأحداث . فتصير هذه ، بهذه الطريقة (١) ، الدلالة شاملة لحدوث كل الأعراض .

وأحد ما يذكر في حدوث الأعراض حاجتها في وجودها إلى محال محدثة حتى لا توجد من دونها ، فيجب أن يتكون للعرض بالحدوث أحق . وهذه الدلالة إنما تصح متى أمكن العلم بحدوث الجسم من غير طريقة إثبات الأعراض وحدوثها فإذا صح ذلك كان الكلام مستقيماً ، وإذا كان الكلام في الأعراض المدركة اختصت في دلالة الحدوث بطريقة وهي : أنه كان يجب أن تدركها قديمة على مثل ما تقدم في الأجسام حيث مضى من قديمها .

وأحد ما يقال فيه (٢) ما قد ثبت من حاجتها في الوجود إلى محال . وقد صرح أن الحال يخالف محله . فلو كانت قديمة لكانت معالماً بهذا الوصف أولى ، ولا يصح اختلاف القديمين .

وبعد : فلي الأعراض تضاد . فإن جعل الكل قديماً لم يصح لأن القديمين لا يصح تضادهما لما إشتراكا في صفة واحدة من صفات النفس . ولأن تضادهما يمنع من وجودهما . وقدمهما يقتضى اجتماعهما في الوجود . وإن جعل البعض محدثاً والبعض قديماً ، فأما في الحدوث فيما قبل قدمه ثابتة كثبوتها فيما قبل حدوثه ولا شيء يحكم بقدمه إلا وما هو من جنسه يوجد محدثاً ، فيطل (٣)

(١) أ : هـ : بهذه الطريقة (٢) أى في حدوث الأعراض (٣) أ : هـ : ويطل

ذلك وتصور الكلام في اختلاف هذه (١) الأعراض ، وأن بعضها لا يسد مسد بعض . ثم قول : فاختلاف القديمين لا يصح على نحو ما تقدم .

وقول في الأكوان : إن القول بقدمها يعود على القول بثبوتها بالانقضاء ، لأنها إذا كانت قديمة أوجب فيما لم يزل كون الأجسام مجتمعة أو مفترقة أو متحركة (٢) أو ساكنة . والصفة من (٣) كانت (٤) مستحقة (٥) على هذا الحد كانت واجبة ، وبوجودها تستغنى عن طه ، فلا يثبت لنا طريق إلى إثباتها أصلاً ، لأن الطريق فيه مبنى على تجديد صفة مع جواز أن لا تتجدد : وعلى ما بيننا (٦) الكلام عليه [١٨٨] لا يثبت (٧) التجدد ولا الجوان .

وقول أيضاً : لا بد في هذه الصفات من تجديدها لأن ثبوتها لم يزل مستحيل (٨) وإذا كانت الصفة متجددة ، فالعلة الموجبة لها المؤثرة (٩) فيها ، يجب أن تكون بهذه المثابة ، فيصح لنا حدوث الأكوان . فكل هذه الجملة يجرى القول في حدوث الألوان وغيرها من الأعراض (١٠) .

(١) و : هـ : هذه	(٢) و : هـ : متحركة	(٣) أ : هـ : إذا
(٤) أ : هـ : كانت	(٥) أ : هـ : استحققت	(٦) أ : هـ : ما بيننا
(٧) و : هـ : ثبت	(٨) أ : هـ : في الأصل : مستحيل	
(٩) أ : هـ : المؤثر	(١٠) و : هـ : من الأعراض	

فصل

في أن اللون مقدور لتقديم وحده

إعلم أن اللون إما يحتاج لتقديم تعالى بالقدره عليه دوناً، فإذا حدث فيه جهة يحدث (١) بين (٢) هذا أمّا لو قدرنا عليه الثاني (٣) منا تغيير الواقع إلى ما إشتية ، وأظنه معلوم .

وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى يستعاض بالاحتمال من فعل اللون لاختلاف الألوان فيه ، فلماذا يتعذر علينا إيجاد ضده ؟ لأنه كان يجب أن يقوى على الإدراك إذا مضى عليه أوقات كثيرة ، لأن ما يوجد به يقى ، وكذلك في كل حال يحدث فيه اللون يقى فيها . وقد ثبت (٤) أنه لا تتجدد له قوة على الإدراك .

ولا يمكن أن يقال : إن عدم ما فيها من اللون يحتاج (٥) وجوه إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه الموجود فيها ، فلهذا (٦) ما يحتاج إليه في الوجود يتعذر وجوده منا ، لأن هذه الطريقة قاذرة في تضاد الطرفين ، إذ قد ثبت أن أحدهما لا يحتاج إلى أزيد مما يحتاج إليه صاحبه . فقد صححت هذه الدلالة . وما قد دللنا به من دلالة الشيخ أبي عبد الله في الجلاء ، وذكرنا في باب الجواهر ، حال ما هنا أيضاً .

وقد ذهب بعض الیهودیین إلى أن اللون مقدور لنا ، والشيبة فيه أن أحدهما يضرب على جسم الحى فتظهر هناك حرة كما يظهر الألم ، فيجب تولدهما جميعاً من الضرب . وعندنا : أن هذه الحرة ليست حادثه حتى تجعل متولدة ، بل من حصة الدم (ترجع عند الضرب عن مكانه) وعلى هذا يختلف حال ما يضرب

عليه في الرقة وخلافها .

فإذا كان واقعاً ظهرت عليه الحرة ، وليس كذلك إذا كان غاشقاً (١) . ولولا أن الأمر على ما قلناه وكانت الحرة حادثة [١٨٩] الصبح (٢) وجودها عند ضرب جسم الميت ، فإن ذلك الحمل محتمل للون ، وقد عرفنا فساده . وحل الطريقة التي ذكرناها تحصر وجهته من يجهل بأن تغيير ألوانها أجزاء فيها دم ، وإذا فرغ يرى كأنه أصفر لوال أجزاء فيها دم من وجهه . وقد يحضر موضع الضرب لاختلاط أجزاء الدم . فهذه (٣) طريقتا في الجواب عن هذه الشبهة . وما لم يثبت حدوث هذه الحرة لم (٤) يستقيم كلامهم . وإن كان قد جرى لأن ما شمس أنه لا يمتنع في هذا اللون الحادث عند الضرب أن يوجد من قبيل الله تعالى بالعادة ، ولكن الصحيح خلافه .

وأحد ما تمقروا به : حصول السواد عند خلط الزاج بالمفص ، وكذلك البياض يظهر في القسط عند ضرب الدهس . وعندنا أن في الزاج والمفص أجزاء سواد كاخته تجعل بالماء وتظهر كما يظهر الزبد من اللبن بالمنض ، ويظهر (٥) الذهب في تراب المعدن بالنار . وقد (٦) يتخذ من المفص وحده الخبر وإن لم يبلغ في السواد المبلغ الذي يحصل عند اجتماع الزاج معه ، وذلك بأن تشمس أو تطبخ (٧) . وفي الضمير أجزاء حر لا يمتنع ذهابها بالشمس فتسود كما يسود الرطب بالشمس وإن كان من قبل أحمر . ولو كان الخط مولداً للسواد ، لوجب في كل جسمين

- (١) : و : وبين
(٢) : — : الثاني
(٣) : — : في
(٤) : — : فلفقد

- (١) هكذا ولعلها : غشياً .
(٢) : — : وهذه
(٣) : و : يستقيم
(٤) : — : وقد
(٥) : — : يصح
(٦) : — : لم
(٧) : مطبوخة في الشمس و
(٨) : مطبوسة بالشمس و .

اختلافاً ، أن يظهر فيهما سواد لاسيما واحتماله وتغيره من الألوان ثابت .
والحال في القبطا يجري على هذا النحو ، وعلى ذلك يستعان فيه بياض البيض وبالتار .
ولو كان متولداً من الضرب لظهر في أول صفة . وغير متبع أن تولد الأجزاء
التي فيها سواد عن الأبيض بالضرب ، وتكون أجزاء البيض أثبت وأرزن فلا
تولد بالضرب .

وقد جرى في كلام شيوخنا المتقدمين أن الحبر يظهر فيه السواد حادثاً من
جهة الله تعالى بالمادة عند خلط الزوج بالنفس ، وكذلك البياض الذي يحصل
في القبطا وغيره (١) ولكن الصحيح خلافه [٨٩ ب] كما قلناه في الحمرة عند
الضرب ، فأما السواد الذي يحصل عند إحراق النار عنها ، فلما تقول : يتولد
من النار ، بل فيها أجزاء سود تبين بالدخان للارتفاع عنها ، فإذا وقعت في الشيء
(سود مجاورة) (٢) هذه الأجزاء السوداء لا غير ، وأما الذي يفعله الصباغ فهو
مجاورة بين الصبغ والثوب (٣) ، لأنه في الحقيقة يسود ، والاصح من دون
هذه المجاورة إذ لا يمكن أن تحصل مولدة (٤) له .

فصل

في أن اللون لا يتولد عن غيره ولا يولد غيره

وليس اللون مما يقع متولداً عن غيره ولا عن باب ما يولد غيره . أما
الأول فلأن الأسباب المعروفة لاحظ لها في توليد اللون ، وهذه حال كل ما
يختص القديم تعالى بالقدرة عليه . أن وقوعه يكون على حد الإبتداء . ولا يتولد
عن لون سواء على ما يتولده البخاديريون لأنه لو ولده لولده في الحال ، إذ لا وجه
لتراخيه إلى الثاني على ما قوله في النظر والإعتاد . وإذا ولد لونا آخر في حاله ،

وذلك (١) اللون [الآخر] يولد في تلك الحال مثله : أدى إلى وجود ما لا يتأخر
في حالة واحدة . وكان يلزم لتزايد الألوان أن يقوى إدراكنا لها لاسيما والبقاء
صحيح عليها .

وبعد : فكان لا يتصور (٢) السبب عن مسببه لأنه لا يمكن أن يذكرها هنا (٣)
عارض يمنع من وجود المسبب دون سببه فيمتنع التوليد ويظهر الفرق . هذا
إذا جعل مولداً لون سواء عاقل له . فإن جعل مولداً للون يضاده كما قاله
بعض البخاديرين فهو أبعد ، لأنه كان لا يختص بتوليد بعض الأعداد دون بعض ، ثم يلزم في
الجسم الأسود أن لا يظفر في الوقت الثاني من أحد أمرين : إما أن يكون أبيض أو على
بعض هذه الهيئات ، وإما أن يزداد سواده حتى يقوى على الإدراك بأن يحصل
فانع من التوليد ، وكلا الأمرين خلافه معلوم . [٩٠ أ] فصيح إذا أنه لا يتولد
عن غيره وأنه لا يولد غيره ، لأن الذي يشبه من هذه الجهة توليده للون عاقل
له أو مخالف ، وقد بينا بطلانها جميعاً .

(٢) : لا يلزم

(١) في الأصل فذلك

(٣) : هنا

(٢) : بمجاورة

(٤) : مولداً

(١) : أو غيره

(٣) : واللون

المحصل

في إمكان بقاء الألوان

البقاء صحيح على اللون (١) سواء كان في الثابت أم المجرز كونه في المقدور، لأن حكم المجرز في جميع ما قدمنا حكم الموجود الحاصل . ومن ذهب إلى أن الباقي يبقى بقاء منع من بقاء شيء من الأجزاء ، والالزوم (٢) قيام المعنى بالمعنى (٣) ، ومتى قام بمحله فليس بأن يقتضى بقاء بعض ما فيه أول (٤) من بعض ، فكان يقتضى بقاء الصوت وماشاكله .

وأسلم الطرق في بقاء اللون أن الجسم الملون لا يخرج عما فيه من اللون على وتيرة واحدة إلا عند طرود عند يؤثر في إلتفاته على وجه لو لم يوجد هذا الضد لم يمكن ليتبقى . وبمثل هذا أثبت المؤرخون . فيجب أن نحكم بقاء اللون .

فإن قال : إنما نعلم أنه لا يتبقى إلا بعد تبدل العلم ببقائه ، فكيف (٥) نستدلون على قائه بما لا يتم لولا بقاؤه ؟ قيل له : إنما نعلم بضرب من الاختيار استمرار اللون بالجسم ، ثم نستدل على أنه باق بزواله عند وجود ضده على وجه يؤثر فيه حتى لو لا لم يتب ، فلا نكون مستدلين بالفرع على أصله .

فإن قال : إنه يخرج عن كونه أسود لا إلى ضد ، بل بأن يصير على هيئة الأخر ، فيقال ما أعتدتم أنه لا يزول سواده إلا بحد . قيل له : لا يصير آخر إلا بعد اختلاط أجزاء بخالف لونها لونه ، فإذا كنا نعرف أنه لم يزل منه سواده

ولا عالته أجزاء صفتها ما ذكرناه ، فيجب أن يكون سواده فيه على ما كان . وأن لا نزول منه هذه الهيئة إلا بما يضادها .

فإن قال : حلاجاز أن يتحول في الثاني عن ذلك اللون لا إلى ضد ، وإنما يحصل الضد في الثالث والرابع (١) ، ولكنكم لا تتكثرون من ضبط (٢) الأوقات . ومتى جاز خروجه عن اللون الذي كان فيه على هذا الحد لم يثبت (٣) بقاؤه . [٩٠ ب] قيل له : لو جاز ما ذكرته لكان وجود هذا الضد فيه بالعادة ، فيصح وقوع الاختلاف فيه حتى يبق المحل زمانا لالون فيه بخالف (٤) ما تقدمه كما جرد وقتا واحدا ، لأن ما طريقه العادة ، لم يتبع فيه ما ذكرناه .

فإن قال : إنما لا يخرج الجسم عن لون إلا إلى لون لاستحالة غلوه من الألوان ، لا لأجل أن بعض ذلك يؤثر في نفي (٥) بعض ، حتى يصير هذا دلالة على بقاءه . قيل له : قد معنى القول في جواز غلوه عن اللون ، فلا يبقى إلى ما أشرنا إليه من التأخير في نفس ما كان موجودا من قبل ، وهذا لا يتم لولا البقاء .

وليس لهم أن يقولوا إن السواد يولد غيره من الألوان إما (٦) مثله إذا استمرت بالجسم هذه الهيئة المنحصرة ، أو ضده إذا حصل منع لانا قد قدمنا القول في أنه لا يجري في الألوان طريقة التوليد . وهذه الآلة سليمة عن المعادن .

فأما إدهاء الضرورة في بقاء اللون مع صحة وقوع الخلل فيه وإمكان طريقة الاستدلال والنظر فبغير ، ولهذا صح إيراد شبهة في هذا الباب ، والضروري لا يفتأ ذلك فيه . والإقتصار في الدلالة على دوام اللون بالجسم ومشاهدتنا له

(١) : والربع (٢) : ضبط

(٣) : وثبت (٤) : بخالف

(٥) : — فنى (٦) : هكذا ولعلها : أو

(١) : و : البقاء على اللون صحيح (٢) : ١ : لازم

(٣) : و : بمن (٤) : ٥ : + من بقاء

(٥) : ٥ : — فكيف

زمانا طويلا على صورة واحدة لا يصح لأنه قد تدوم بأحدنا الشهوة والعلم والإرادة ، ولا يدل على بقاءها ، وإنما تتجدد حالا خلا .

ولتقابل أن يقول مثله في اللون لاسيا والتفرقة في الإدراك لا تقع بين أن يستمر اللون بالجسم ويبقى ، وبين أن يحدده الله تعالى (١) حالا بعد حال . فأما الاستدلال على بقاءه بصحة وجود مثله في الثاني لا مبرر يرجع إليه ، فيجب صحة بقاءه إلى الثاني ، فهو ضعيف لأنه يبطل بما ذكرناه (٢) من المعاني التي تصح هذه الطريقة فيها ، ولم نقل ببقائها . يبين هذا أن الإرادة يصح وجود مثلها في الثاني ما يقتضي المراد ، ولم يصح دليلا على بقاءها . ويبطل أيضا بالقضاء والصور لأن ما جعلناه علما لبقاء اللون [١٩١] قائم هاهنا ، ثم القول (٣) بأنه يصح وجود مثله (٤) في الثاني لا مبرر يرجع إليه ، فهو مستقيم . بل إنما يصح وجوده لا مبرر يرجع إلى أن (٥) الله (٦) قادر عليه . وإنما يحترق بذلك من الإرادة لأنه إذا لم يصح وجود مثلها في الثاني فلهي يرجع إلى تلقي المراد لا إليها نفسها . ولا فائدة في هذا الاحتراز الاكبيلا يرد عليه هذا التقتض فقط . والاستدلال على بقاءه بأن السواد إذا كان يوجد في الثاني على حسب ما كان موجودا في الأول فيما يتصل بالكثرة والله (٧) . فلو لم يكن باقيا لا يقتضي أن يكون الأول مولدا لثاني ، وهذا يؤدي إلى أن (٨) يقتبس حال المبتدأ بحال المتولد .

ولتقابل (٩) أن يترحمه ويقول : إن هذا لو صار أمانة لبقائه ، لوجب القول ببقاء المعاني التي تقدم القول فيها من شهوة وعلم وخبرها .

- | | |
|--------------------------|--------------------|
| (١) : هـ : تعالى | (٢) : هـ : ذكرناها |
| (٣) : هـ : القول | (٤) : هـ : منه |
| (٥) : هـ : أن | (٦) : ا : لله |
| (٧) : و : بالقلة والكثرة | (٨) : هـ : ن |
| (٩) : ا : فتقابل | |

ويعد : فقد يصح المنع من التولد بنحو الرجوع إلى بقاءه ، وذلك بأن يقال لو ولد (١) لولده في حاله ، فيقتضي (٢) وجود ما لا يتقاضي على ما تقدم . فالمعتمد هو الطريقة الأولى .

فصل

في شبهة من يمنع بقاء الألوان

فأما شبهة من يمنع من بقاء اللون في أنه لو بقي لكان يمنع طروعه في الاختداد عليه كما يمنع في حال الحدوث ، لأنه يمنع عنده لما هو عليه في نفسه فلا يخط في الحالين . وربما قالوا فإذا وجد البياض فليس بأن يؤثر في زوال السواد أولى من السواد أن يؤثر في استحالة وجود البياض .

وجوابنا أن الحادث في هذا الباب من الحكم ما ليس بالباقي ، لأن المنع متعلق بالقادر ، والباقي لا يتعلق به ، فيجب أن يتبع (٣) حالة حدوثه دون حالة بقاءه (٤) وهو وإن كان يمنع لما (٥) هو عليه فهو مشروط بتعلقه بالقادر ، وهذا لا يتم في حال البقاء .

وقد يجوز أن يقال : إن الحكم معلوم في الحادث ولا يقف (٦) على علة دوما قالوه ثانياً باطل لأنها إذا جعلنا الحادث مؤثرا في الباقي جعلناه (٧) . وثرا في كنهه العدم [١٩١ ب] على هذا الباقي ، وتعليقه (٨) يقتضي أن يكون الباقي يؤثر في استمرار العدم بالمعوم ، فكان ما قلناه أولى . وربما قالوا : لو بقي ثم انقضى

- | | |
|----------------------|------------------------------------|
| (١) : و : ولد | (٢) : ا : وذلك يقتضي |
| (٣) : هـ : يقع | (٤) : هـ : حال حدوثه دون حال بقاءه |
| (٥) : هـ : المنع بما | (٦) : ا : يقف |
| (٧) : ا : جلتا | (٨) : و : وتعليقه |

باليضا ، لئلا يكون : إما أن نجعل تأخير تأخير التالى ، وعند إبطاله من قبل ،
أو نجعل تأخير تأخير الشروط ، فيجب أن لا يصح قيام حده مقامه وكان يصح
مع وجوده أن لا يعدم الأول .

وجوابنا : أنا قد بينا أنه شرط وأنه (١) لا يستغنى الشرط أن يجعل (٢) فيها
ما يوجب على بعض الرجوع . ولا يجب إذا كان شرطاً أن لا يصح تلويح
الإحداه فيه ، ذلك صحيح كما يجب أن تقوم بعض المجاورات (٣) مقام
بعض مع تضادها .

وربما قالوا : إن هذا يقتضى صحة وجود التدين ، وهذا ضعيف لأن
المتنع في الإحداه أن يكون وجودها واحداً ، فأما وجود التدين في حالين (٤)
فهو صحيح .

فصل

في جواز بقاء المقدور من اللون

اعلم أن المعبر من اللون في المقدور حاله كمال الثابت في صحة البقاء عليه
لأن مخالفة لهذه (٥) الموجودات هي كخالفه بعضها بعض . وبقاء الموجود منها
مطل بالبرج والقبيل ، فيفارق الإحداه الذى لا يصح تحليل بقاءه بالبرج .

وبعد : فكل حدين يتعاقبان على الحمل إذا صح طرو أحدهما وانقضاء الآخر
به يصح مثله في صاحبه ، وهذا لا يصح لولا البقاء . فيجب أن يكون الحال في
الجميع واحدة .

- | | |
|------------------|--------------|
| (١) : و : إنما | (٢) و : يحصل |
| (٣) : المتجاورات | (٤) : حالتين |
| (٥) : هذه | |

وقد نظم في باب الجواهر شروط صحة الإعادة ، وهي موجودة في اللون ،
تجب صحة إعادته كما يجب ذلك في غيره .

فصل

في جو الرسمية الوجود والعدم لونا

اعلم أنه يسمى لونا في حالي عدم والوجود كما يسمى سوادا في الحالين .
ولما كان كذلك لأنه من الأسماء التي لا يفيد الوجود لفظاً ولا معنى ، كما
قوله (١) في قولنا لون ليس جو من الألقاب الخالصة ، لأن تغييره (٢) واللغة
بجملها لا يجوز [١٩٢] ففارق الألقاب المعهنة مثل قولنا زيد وعمر ، وفائدة
إزالة هذا البرج من غيره من الأنواع . فكان (٣) من هذا الوجه داخل في المفيد .
ومن حيث لا يفيد في المعنى به صفة يبين بها من غيره قد أشبه (٤) قولنا لونا
بجملته (٥) له حيثان على ما ذكرنا (٦) . وليس هو أو لا نفسه ، كما أنه سواد
لنفسه (٧) لأنه لا صفة له بكونه لونا فضلاً عن أن (٨) تستحق للنفس . ولو ثبت
بكونه لونا صفة لم يصح اشتقاقها للنفس ، والالزم تماثل المتعادات .

وقد كان الشيخ أبو علي ، حيث جعل صفة النفس مالا تزول عن الموصوف
في حالي عدم والوجود ، قال بأن اللون (٩) لون (١٠) لنفسه (١١) والعرض عرض
لنفسه ، ثم رجع إل ما هو الصحيح .

- | | |
|-------------------|-----------------|
| (١) : تقول | (٢) : تغييره |
| (٣) : ا : من فصار | (٤) : وإشبهه |
| (٥) : حصلت | (٦) : ما ذكرناه |
| (٧) : لنفسه ما | (٨) : م : من |
| (٩) : تغيره | (١٠) : اللون |
| (١١) : و : لونا | (١٢) : لنفسه |

بَاب

القول في الطعوم ،

إعلم أن الكلام في أحكام الطعوم يجري على قريب مما تقدم في الألوان^(١) لأنها مدركة كغيرها وأجناس مخصصة موجودة ، ويجوز في التقدير ما يزيد عليها ، وكل نوع منها^(٢) مثال ويحصل^(٣) بين بعضها وبعض تضاد ، وبحاجة في وجودها إلى محل ولا يحتاج^(٤) إلى أمر زائد على المحل . ويجوز وجود الكثير منها في محل واحد ، ويجوز خلوه^(٥) كخلوها . وفي بعض الأحوال تنقطع كل خلوه من الطعم وإن كان^(٦) تنوقف في اللون . ويختص التقديم بالقدره عليها ويوجد مبتدأ واضح أن يبقى ويصح أن يعاد . لهذه الأحكام أجمع تكون طريق الكلام^(٧) في الطعم وفي اللون ، سواء فلا يجب إفرادها بالذكر ، وإنما يجب أن تذكر ما لم يسبق فيه القول هناك^(٨) بما يختص بالطعوم^(٩) .

فإن ذلك الكلام^(١٠) في حصر أجناسها . والمقتطوع بأله طعم خالص هو الخلاوة والخروقة والمرارة^(١١) والملوحة والحراقة . فهي خمس كما أن الخالص من الألوان خمس هيئات . وما هنا هذه الطعوم لتوقف فيها ، ويجوز أن تكون [٩٢ ب] مركبة من طعوم مختلفة كما قلناه في الألوان حيث تكلمنا في الفيرة . ولستأ تمنع^(١٢) أن تكون ما هنا طعوم في غير بلادنا وفي غير ما نعلمه بخلاف ما نعرفه ويقع بها لأجل تلك البلاد من الاختلاف ، ما يقع لنا بهذه الموجودات عندنا^(١٣) .

فأما^(١٤) عدم التمييز في طعم الخبز والقمح حتى لا يصح أن نلحقه من هذه الأبواب ، فقد يجوز أن يجعل الوجه فيه كونها مرافقين لإبدان الأحياء هنا بأحد من موافقة غيرهما ، والله تعالى^(١٥) هو العالم به^(١٦) . وربما لا يحصل^(١٧) الطعم^(١٨) المنتهى إلا عند تركيب مخصوص ، وهذه حال الطيب . لأن عند الاجتماع يحصل من الشهوة له مالا يحصل عند الإفراد^(١٩) .

ومن ذلك^(٢٠) الكلام في الخاصة التي بها تدرك الطعم ، وما يجب فيه من الشرط في كيفية الإدراك .

أما الكلام في إدراك^(٢١) لما لا شبهة فيه ، لأن الحال في اللون وغيره سواء .

(١) و : القول	(٢) : والمراد
(٣) في الأصل : يتبع	(٤) : عندما ، م : عند
(٥) و : وأما	(٦) : م : — تعالى
(٧) : م : هما	(٨) : م : لا يجعل
(٩) : م : + و	(١٠) : م : + فصل
(١١) : م : — ذلك	(١٢) : أي في إدراك الطعم

(١) : م : اللون	(٢) : م : هنا
(٣) : م : ويجعل	(٤) : م : لا يحتاج
(٥) : م : خلوا	(٦) : م : كان
(٧) : م : طريقا للكلام	(٨) : م : — هناك
(٩) : م : + فصل	

ولا يقدح في هذا إمتناع إدراك عند موت مانع ، لأن من حقه أن يدرك
والشئ زائل . وقد يفقد المدرك التغيير بين وبين غيره ، ولا يكون علما لغيره
غير مدرك . فأما الصنف الذي إذا وجد عند تناول العسل مرارة^(١) ، فلأن في
فيه حرارة لازمة يدركها مع هذه الحلاوة فينشط الطعم عليه .

فأما والأحوال سليمة ، لما ذكرناه واجب . وأما الحاسة التي تدرك^(٢)
بها فليس حاسة الذوق ، والفرض بها القاء ، ولا تدرك بغيرها كما لا تدرك اللون
إلا بالعين . إلا أن في باب الرؤية يمكن التقطع على كونها مقصورة على نقطة
الناظر دون جميع الحاسة . وفي هذا الموضع لا يمكن التقطع بأن الإدراك
موقوف على بعضها أو على جميعها أو على ما فيه عصب^(٣) دون غيره . ولا يعتبر
بإختلاف أمكنة هذه الحاسة كما لا يعتبر بإختلاف أمكنة العين . وعلى هذا
يرى في بعض الأخبار أن في الناس من قد [١٦٣] ركبت عيناه في صدره .

وفي جوائز في المقدور حاسة أخرى تدرك بها الطعوم الثابتة أو الطعوم
المجزأة في المقدور ، كما لا يجهز مثله في الألوان ، لأن عند حصول هذه الحاسة
قد صبح الإدراك بها ، وعند قدما يستحيل الإدراك على طريقة واحدة . وبمثل
هذا تعرف المؤثرات .

وفي الوجه الذي عليه تركيب هذه الحاسة على وجه تدرك بها الطعوم ،
الطائف لا يعلمها إلا هو ، كما أن^(٤) في تركيب العين لطائف . لأنه غير متبع أن

يختص بتأثيره وخارج فيصح الإدراك بها ، كما يجب أن يختص العين بصلة
وغيرها^(٥) .

فإن قال قائل : إن فإن الطعم^(٦) يدرك هذه الحاسة ، فيجب في كل من له
عليه الحاسة أن يدركه وأن يلتذ به كاللذائذ^(٧) . ومعلوم أن الملائكة عليهم
السلام هذه صفتهم . بين ذلك صحة للكلام من جهتهم ، ولا يصح وقوفه
إلا ولهم مثل ما لنا من الشفة واللبوات . فإذا قاتم لهم لا يلتذون بها^(٨) ، فقد
بالضمن . قيل لهم : لستنا نفع من إدراكهم الطعوم لكنهم لا يلتذون بها ، لأنه
لا شهوة لهم فيها ، واللذة تقف على حصول الشهوة للمدرك . فإذا كانت شهواتهم
مصرفة إلى المناظر والمشام^(٩) ، لم يجب ما قدره . وعلى هذه الطريقة لم يجب . إذا
أبتنا أن نعال مدركا لجميع المدركات — أن يلتذ أو يألم ، لأن الشهوة والنفار
يستحيلان عليه . هذا ومن الجائز أن تكون أفواههم مبلية على صورة يصح
معا الكلام دون الإلتذ ، وما يدرك من الطعم فإن الآخرس يصح فيه الإلتذ
ولا يصح أن يتكلم . والمرضى يصح أن يتكلم ولا يلتذ بما يدركه المصونة
التي في لسانه ولهاواه . وقد يمتنع على بعضهم النطق بكثير من الحروف واللتذ
في غاية السكال . [٩٣ ب] ومحتاج الكلام إلى أن يلتذق الهواء لهم^(١٠) دون
اللتذ . وكل هذا بين أن بين الأمرين فصلا^(١١)

- (١) و : + وحياء
(٢) و : الطعوم
(٣) ا : لا يلتذوها
(٤) المقصود الأشياء المصونة
(٥) و : + فصل
(٦) و : + وحياء
(٧) و : الطعوم
(٨) ا : لا يلتذوها
(٩) المقصود الأشياء المصونة
(١٠) و : + فصل

- (١) و : مراده
(٢) و : لا تدرك
(٣) و : عصب
(٤) و : أن

فأما الشرط في إدراك الطعم فهو بحاسة اللسان (١) لمحل الطعم لأن عند حصوله يحصل ، وعند (٢) فقد يذوق . وللتذوق يصير طريقا لإدراك الطعم لأن الإدراك يحصل في الطعم والتذوق يختص به (٣) .

وليس لأحد أن يظن اختلاف الشرط في المدرك بحاسة واحدة بأن يقال : فقد أدرك المحل بالحاسة والطعم بحاسة المحل . وذلك لأن الشرط قد يجوز اختلافه إذا لم يكن المدركان يختصان بالحاسة الواحدة . والطعم هو المختص بهذه الحاسة ، والشرط لم يختلف فيه . وأما نفس المحل فهو مدرك بكل محل فيه حياة ، فهذا هو الشرط على ما اعتبره قاض القضاة . فأما الشيخ أبو عبد الله فلا يعتبره . وعلى هذا أول (٤) كلام الشيخ أبي حاشم . فكأنهما (٥) اعتبروا حصول المحل الذي فيه الطعم بحيث لا سائر ولا ما يقدر ذلك فيه ، كما ذكره في القرن . فعلى هذا المذهب لو وجد لا في محل ، نصح (٦) إدراكه (٧) ، وعلى (٨) المذهب الأول لا يدركه لفقد (٩) شرطه . ثم يفرق بينه وبين اللون لو وجد لا في محل في (١٠) وجوب رؤيته بأن يقول : ما يرى يرى (١١) بحيث هو . والطعم إذا أدرك فلا بد من حصول تمام الحاسة بإدراكه ، فاعتبرت الحاسة ولم يكتف بنعيمها (١٢) .

ومن ذلك أنه قد (١٣) يجب على الله تعالى فيه الأمر يتصل بالمتكبرين إذا كان

(١) أ : البرات (٢) ١ : وعند

(٣) أ : محله (٤) أ : دل

(٥) أ : فكأنهما (٦) و : في وجوب

(٧) مكرره النجبة و : إدراكه وعلى هذا ... لو وجد لا في محل

(٨) أ : + هذا (٩) أ : يفقد

(١٠) أ : - في (١١) أ : - يرى

(١٢) أ : + فصل (١٣) ١ : - قد

قد أجرى القادة بأن لا تقوم أيدائنا إلا بالطعم دون أيدان الملائكة عليهم السلام . وأما إذا لم يكن كذلك وكان لطفاً فهو أيضاً واجب . واللون كالطعم في ذلك ، وإذا جرى مما ذكرناه دخل في باب التفضل . فأما [١٩٤] اللون والطعم إذا خلقهما الله تعالى وزال الإتناع (١) بهما لعدم المنفعة ، فأما أن يقال (٢) : يجب خلق من ينفع بهما وإلا صارت الثبوتية عبثاً ، كما يجب مثله في حال المحدث ، وإما أن يجعل بقاؤه - والحال هذه - كتمنيه ولا يندرج في الحكمة .

فأما تماثل الطعم فصحيح كتماثل اللون في الشهور وغيرها ، فعلى هذا نجد الخوض (٣) في الحصر ، ثم نجد الخلاوة من بعد ، ونجد الخلاوة في الصغير ثم نجد المראה والخوض من بعد .

(١) أ : الانتقال

(٢) أ : فإن ما يقال

(٣) أ : الخوض

باب القول في الروائع

اعلم أن الروائع لغاريك الألوان والظهور في أكثر أحكامها . فإفراد تلك الأحكام بالذكر لا وجه له . ولذا كررنا ما لم يفتى القول فيه ، فإن إدراكها مقصور على الخيشوم ، والشرط فيه المجاورة بين محلها وبينه ، ولهذا لا يصح — والرائحة واحدة والحال واحدة — أن يدركها حيان لأن محلها لا يصير مجاورا لخيشومها^(١) إلا في رقتين . ومتى أدركناها على بعد فلا بد من أجزاء مجاورة لخياشيمنا^(٢) . فأما إدراكها بحيث هي ، فلا يصح ، والالم يمكن لاحتاج إلى الاستداف واجتذاب تلك الأجزاء ليصبح الإدراك ، وكان يجري مجرى الصوت في وجوب الفصل بين الجهات التي منها^(٣) تدرك الرائحة .

وحصر أجناسها متعددا تحقيقا ونظريا ، فإن ما يعرف^(٤) بالإضافة إلى الحال فنقول : رائحة للمسك ورائحة للكافور ، وهو أحسن من أن نقول رائحة طيبة ورائحة خبيثة . وهل هذا لتكون رائحة للمسك مثالة ورائحة الكافور مثالة ، واحداهما تضاد الأخرى .

- | | |
|-----------------|-----------------|
| (١) : الخيشوم . | (٢) : الخياشيم |
| (٣) : متى | (٤) : وأما يعرف |

..

وأما تناوبها فصحيح . فإن الطعام يستحيل إلى روائح لم تكن ، وإن لم تكن من باب الواجب بل طريقه العادة ، ولهذا يختلف الحال فيه . وقد زعموا أن للمسك متولد من دم الغزال على طيبه . وإذا لم يكن من باب الواجب ، لم يمنع فيما يتناوله أهل الجنة أن يصير حرقا طيبا [٩٤ ب] فيطال قول من يظن في حالهم . وإنما أجرى الله تعالى العادة في الدنيا بخلافه لضرب من الإصلاح ، وهو أن ينظر العاقل فيعلم^(١) أن الطعام الذي تبذل فيه الرغائب يتقلب إلى ما تكرهه نفسه ، فلا يركن إلى الدنيا ويقبل على طاعة ربه ، لسأل الله حسن التوفيق والصحة .

باب

القول في الحرارة والبرودة

اعلم أن أحكامها^(٢) في الأغلب تجري على نحو ما تقدم في اللون والظهور والرائحة من الحاجة إلى محل ، وأن المحل الواحد كاف ، فلا يحتاج إلى محلين ولا إلى بنية وأنها باقيتان وأن إحداهما^(٣) مضادة للأخرى ونحو ذلك مما لا يخفى على غير ذلك . وإنما تذكر هاتين^(٤) مالم يدل عليه ما تقدم من كيفية الإدراك فيها ومن بيان شبهة من جعلهما مقصورين^(٥) لأنها أو ما يتصل بذلك من القروح .

طريق إدراكهما هو لمس محلها . ومتى قبل أنهما مدركان^(٦) لمساً ، فالمراد به ملامسة المحل ، لأن اللمس لا يقع إلا بين الجسمين ، ويكفي في إدراكهما كل

- | | |
|-------------------|--------------------------------|
| (١) : فينظر | (٢) : أحكامها |
| (٣) : أحدهما | (٤) : مطبوعة بالنسخة و : هاتنا |
| (٥) : و : مقصورين | (٦) : مدركات |

محل فيه حياة من دون الحاجة إلى حاسة مخصوصة . وإذا أدركناها محل الحياة فأما ندركهما في غيره فيفارق الالم (١) الذي يدرك بالحياة في محلها . بين ذلك أن أحدنا لا يتبين حرارة بعض بدنه إلا بأن يلمسه ببعض آخر . والعموم إنما يدرك بالحياة (٢) حرارته لأنه يجاوره أجواء فيها (٣) نارية فيدرك حرارتها .

وقد يجوز أن يقال إنها ترجب التفرق فيجد ألما ، فلهذا يقع له إدراك ذلك . فأما النار فهي الاجزاء المظيفة الحارة . فان الحرارة لو وجدت في الحجارة لم تسم نارا ، ولم يسم قرص الشمس نارا ، وان اقتص بالطاقة وحرارة لما كان فيه ضياء غالب . فكأنهم قد خصوا بها بعض الاجسام .

وقد حكى عن شعيب بن ذرارة ، وطبقة من قلة (٤) المتكلمين ، أنهم لم يشتروا في النار حرارة ولا في الزيتون زيتا [١٩٥] وأن الحرارة تحدث (٥) فيها عند قربنا منها ، والويت يحدث عند العصر . وربما قالوا . بل تحدث فينا الحرارة عند القرب منها ، وهذه جهالة مغرطة . وفي ذلك قال بشر بن المعتز : يا شعيب بن ذرارة يا حمار بن حماره ال أليس في الزيتون زيت وليس في النار حراره ؟ !!

وقد ذهب أبو القاسم إلى أنها مقدوران العباد وقال ان أحدنا إذا حك إحدى راحتيه بالأخرى أو حك إحدى الخشبين بالأخرى حصلت هناك حرارة وهذا يرجب أنه القاهل لها .

وهذا أن تلك الحرارة باقية لا أنها حادثة عند الحك . وإنما توضح الاجزاء .

- | | |
|------------------|--------------------|
| (١) : الم | (٢) : الم — الحياة |
| (٣) : فيها أجزاء | (٤) : — قه |
| (٥) : ثبت | |

التي فيها حرارة بالحك ومعلوم أن لزجاج الاجزاء المجاورة (٦) هو أسرع من لزجاج الاجزاء الباردة فلا يكون لأحد أن يقول : كيف توضح (٧) هي دون غيرها ؟ ولو كان الحك هو المولد لم يفرق الحال بين حك إحدى الراحتين بالأخرى وبين حك الجليد بالجليد ، أو حك بعض الميت ببعض لاحتال المحل في الموضعين للحرارة (٨) . وكذلك فقد ثبت (٩) حكه أسفل القدم بفهمه فلا يوجد من الحرارة ما يوجد عند حك الراحتين ، ولم تكن العلة إلا أن تلك الصلابة مانعة من ظهور الاجزاء المجاورة . وإذا كانت هناك رغاوة ظهرت في (١٠) الاجزاء الكائنة . وبمثل (١١) هذه الطريقة يظهر عند إمرار اليد على التراب والطين (١٢) لئلا ما يهب اقتداح (١٣) النار .

فأما الاحتلال على كونهما مقصورين لنا بأن أحدنا يسمى مسخنا ومبردا ، فذلك عبارة ، ومعناها هو ما نعلمه من المجاورة بين النار وغيرها . فتلك الحرارة هي حرارة النار ، ولهذا نفزع إليها عند طلب التسخين . وبين ذلك أنه يقل التسخين والتبريد بحسب قلة النار والجليد وكثرتهم . ولنا نقول في التحقيق أن (١٤) الماء قد صار حارا أو باردا ، وإنما الفرض مجاورة أجزاء من الجليد أو النار له . ومعنى قارنته تلك الاجزاء عادية باردا . ولو كان قد صار حارا في الحقيقة لم يستح أن يبقى كذلك زمانا طويلا .

- | | |
|------------------|--------------------|
| (١) : الم | (٢) : الم — الحياة |
| (٣) : في الحرارة | (٤) : — ثبت |
| (٥) : — في | (٦) : — ومثل |
| (٧) : أو التطين | (٨) : — اقتداح |
| (٩) : — ان | |

ويجوز أن يقال : إن الأجزاء [٩٥ ب] الباردة من الهواء وغيره تشتق وتنبه عند مجاورة النار الماء وكذلك (١) يجب في الأجزاء الحارة عند مجاورة الثلج الماء (٢) والواجب أن يكون وصف أحدنا بأنه مستحق ومعتد مجازا إن كانت حقيقته (٣) فعل السخونة والبرودة ، وأن تكون حقيقة (٤) ثابتة في الله تعالى . وإن كانت (٥) حقيقة (٦) موضوعية لمن يقرب النار من غير ما فيه مجاز في الله تعالى .

وقد جرى في كلام من تقدم من الشيخ أنه لا يمتنع أن يحدث الله تعالى (٧) في المسمن الحرارة في الحال وفي البرودة ، وأن لا نكون من حرارة النار وبرودة الثلج ، بل يكون طريق ذلك العادة ، والاول ما تقدم ذكرناه وقد قال الشيخ أبو القاسم إن الهواء ربما صار نارا بما (٨) يفعله أحدنا من التدح في الحجر والحديد . ونحن قد بينا أن فيهما نارا كامنة ، ولو كان التدح جائز الذي قاله لم يختلف الحال بين بعض الأجسام وبين بعض وبين شيء من الحجر (٩) وبين ماء عذاء ، ولم يكن لغيره صفة الحديد من التوريب والترقيق . وغيره يمتنع في صحة إخراج النار من الحجارة على طول الدهر أن تكسب النارية (١٠) من حرارة الشمس التي تلاقىها ، وكذلك الحال في الخشب وما نقول في كون النار فيها (١١) والله أعلم بواطن ذلك .

(١) مكرره بالفسخ : وكذلك (٢) : حقيقة

(٣) : ١ ، ٨ : كانت : حقيقة (٤) : حقيقة

(٥) : ١ : - تعالى (٦) : ٨ : - بما

(٧) : ٨ : + والحديد (٨) : ١ : تكسب النار

(٩) : مكذبا في الأصل والأصح : فيه .

فصل

في أن إحراق النار هو بالاعتماد الحاصل فيها

فأما إحراق النار فهو لأجل ما تختص به من الاعتماد دون الحرارة ، لأن الحرارة لأجبه لها ، فكيف تولد في غير محلها . والإحراق يحصل في غير محل الحرارة ؟

وبعد ، فإن الإحراق يحصل بحسب الجهات التي يحصل فيها إعتياد النار ، والحرارة حالها مع الجهات سواء ، فيجب أن ينصرف التوليد إليها ، وبين هذا أن قوة الحريق تنقف على ما يحصل فيها من الاعتيادات (١) ، فإذا قرب النار أحدنا من موضع واعتمد عليها ، كان الإحراق أقوى .

وبعد : فالإحراق تفريق (٢) مخصوص وهو [٩٦ أ] مقدور لنا ، فلو ولدته الحرارة لقدرونا عليها لأن القادر على السبب قادر على سببه .

فصل

في أن الهواء ليس شرطاً في الإحراق

ولا يفتقر إحراق النار لا (٣) بحرقه على هواء يشغل بين النار وبين ما يشتق (٤) ولا أن تنقف حركتها على الهواء ، على ما قال الأرائك . فإن الاعتماد هو الذي يولد التفريق ، كان هناك هواء أو لم يكن . فأما الثوب إذا وضع

(١) : ٨ : الإعراضات : (٢) : تفريق

(٣) : ٨ : بما (٤) : ١ ، ٨ : -

على الصبيل كالمراة وغيره ما فلا يحترق لا (١) لأن الهواء لا ينطفئ ، فإنه لو وضع على خشب لا يحترق ولا هواء ينطفئ ، وإنما الصقالة تنبع من تطل النار فيه وأما إشتعال إشتعال النار في البر وامتناع إشتعال الصباح إذا وضعت عليه ما يمنع الهواء ، وامتناع بقاء الحياة في المرء إذا منع من النفس فإن كثافة هواء البر تطفىء السراج كما يطفىء إذا وس تحت الرمل وإذا (٢) وضع عليه جب أو غيره لم يجد منفذا فيترجم . وسنبين في باب الحياة موت من يمنع من النفس .

باب

القول في الآلام واللذات

الآلم هو معنى يحدث في الحى متأ عند التقطيع ، ويتماق به التفار ، وهو من المدركات (١) . ولا يمكن النبع من ثبوت معنى مدرك ، وإنما يقع الكلام في إنبائه مفصلا على الحد الذى تذكره . والحال في القلة يجرى على هذا النحو . وإنما يفرق الحال فيهما لافتراق ما يقترون بهما وإلا فهما من نوع واحد .

وقد نفى الشيخ أبو إسحاق بن عياش أن يكون الآلم معنى على الحد الذى نفيه (٢) . وقال : ليس هو إلا خروج الجسم عن الاعتدال وجعل اللذة حصول الاعتدال في الجسم وزوال أجزاء منه (٣) كانت بمنزلة حل الثقل ، فأداء مثدا القول إلى أن نفى التفار . ويلزمه نفى الفسوة إذا جعلناه لذة على بعض الوجوه [٢٩٦] .

فأما ابن زكريا فقد ذهب في القلة إلى أنها راحة من مؤلم أو خروج من مؤلم . والدلالة على إنبائه معنى مدرك أننا نذكر الآلم في محل الحياة عند الضرب ، وتفصل بين البعض الذى يوجد لذته وبين ما لم يوجد فيه : فأما أن يرجع الإدراك

(٢) : فاذا

(١) : لا

(١) : المدركات

(٢) : و : يليه

(٣) : و : منه

إلى نفس الخشبة ، وبمعلوم أنها تراينا وحالنا في إدراك الألم كما كانت ؛ وإما أن يرجع إلى التأليف الذي هو الصفة وذلك بما لا يدرك لاسيا بالحياة في محلها ؛ ولأنه يتصل بالمازلة وحالنا في الألم كما كانت ؛ وإما أن يرجع إلى الاكوان التي هي (١) التفرق وهو أيضاً لا يدرك . وكان يجب بانتقاله من مكان إلى مكان أن يألم ، ولا يقف ذلك على عدم الصفة ، لأن تعلق الفار بما يتعلق به لا يقف على عدم الغير . وهذه الأمور هي التي يشبه الحال فيها لأن الألم لا يكاد يوجد من دونها . فإذا بطل أن يرجع الإدراك إلى شيء منها ثبت لنا أنه معنى زائد وهو الذي نريده بالألم .

والحال في إثبات الذات يجري على هذا الحد ، لأن الحاك جريده (٢) يجد لذة . ولا يصح رجوع ما يدركه إلا إلى اعتماد والتفرق ، فيجب إثباتها معنى ، وما من جلس واحد وعلى (٣) هذا الوجه يدرك بالحياة في محلها . وإنما يفرق الحال فيهما في الشهوة والتفارق المقارنين لهما . ولهذا يصح وجوده بغير لذة ولا ألم (٤) فقدت الشهوة والتفارق ، ذلك بدلي حاله أنه ليس بألم ولا لذة لجسديهما ، وهذا هو معنى قول أبي هانبل إن اللذة ليست بمعنى لأن الفرض أنه ليس حادثة عرض على حده إلا ما ثبت أنه يكون مرة ألماً ومرة لذة . وصحة هذه الجملة تقتضي أن لا يسمى بذلك في حال العدم (٥) لأنه يلي من الوجود من حيث المعنى .

فأما (٥) القول بأن اللذة [١٩٧] خروج من مؤلم وأنها بمنزلة طرح الثقل عن النفس ، فيأبى من وجوده أجدها : أنا (٦) بل قد يدرك صوت أو صورة ابتداء ، ولما شاهدنا (٧) واحدا منهما من قبل ، فيقال أنه يخرج بإدراكهما (٨)

- | | | |
|-----------------|--------------------|-------------------|
| (١) : هو | (٢) : و : لجره | (٣) : — : وهل |
| (٤) : — : العدم | (٥) : و : وأما | (٦) : و : أن أحدا |
| (٧) : و : شاهد | (٨) : — : بإدراكها | |

من ألم يلحقه ، بل لا يخطر أن له بالبال أصلا . فكيف يقال فيما نجيده أنه خروج من مؤلم . وثانيها : أفأقدم تلك مشاهدة بعض الأشخاص ولا يلاحظون بفقده ألم حتى يقال إن (٩) اللذة خروج من مؤلم . وثالثها : أنه لا يصح أن يؤثر أحدهما (١٠) طعاما على طعام ولا منكرو حقل أخرى لأن غرضه إزالة الجوع والشقي عن نفسه ، وذلك يحصل بكللا الأمرين ، فبصرف حاله كحال المقروز الذي لا يؤثر حلا على حلا حيث كان الفرض إزالة (١١) البرد عن نفسه ، وقد عرفنا صحة هذا الإبطال فوجب للقضاء بأن اللذة معنى غير ما قالوه . ورابعها : أنه كان لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهورهم أن يتداولوا بالأدوية (١٢) الكربة ليتذوقوا بالأطعمة ، لأنهم يتذوقون منزلة من يهرج نفسه ثم بأسرها . فلولا أن هناك لذة متى حصلت الشهوة وإلا كان ذلك بما بعد من التقيح (١٣)

ولا يمكن أن يقال : ملاحظ من هذا الصنيع كما يحسن منهم تكلف المشاق بالسفر طلباً للأرباح لا لتأقوا لذة (١٤) برحمة منافع والذات تحصل له ذلك ولولم تكن إلا الخروج من مؤلم لحكمنا بقبضه . وهذا أنه ليس في معالجة من ضعف شهوته لتعود ، إلا بهذا المعنى . وخامسها : أنه يدرك اللذة على حد إدراكه للألم (١٥) . فإن كانت اللذة خروجاً من مؤلم وجب في الألم أن يكون خروجاً من (١٦) لذة . وسادسها : أنه (١٧) يدرك اللذة والإدراك يشق بشيء موجود حاصل دون تعلقه بزوال الشيء وانقطاعه . وسابعها : أنه كان يجب أن تكون الشهوة ألماً إذا (١٨) جعل (٩٧ ب) قيل المشتمل زوال الألم والخروج

- | | | |
|------------------|-----------------|----------------|
| (١) : و : — : إن | (٢) : — : يوحنا | (٣) : — : أزال |
| (٤) : — : بأدوية | (٥) : — : القيق | (٦) : — : به |
| (٧) : — : الألم | (٨) : — : من | (٩) : — : أن |
| (١٠) : — : إنما | | |

فيه ، ونحن لا نقال بالشيء ، ونقائنها : أنه كان يجب أن لا يقين^(١) فترأيد في
الالتذاذ لأن الشيء لا يقع فيه ترأيد ، وقد عرفنا صحة الترائيد فيما يلقه به .
ونقائسها : أنا نقص بين إدراك طعام شيء وبين إلقاء حمل ثقيل عن ظهورنا^(٢)
ولو كان الأمر على ما قاله علم يثبت هذا الفصل . فخص بطلان ما ذهب إليه
ابن زكريا . وشبهته في ذلك أن من اشتد عطشه تزايد شهوته الماء البارد ،
فيجب أن تكون لذته خروجاً عما كان يجهده^(٣) ، وهذا عما لا قدح له فيه لأنه
يشتهي إدراك برودة الماء وكذلك إذا جاع يشتهي إدراك الطعم . فن آين
أنه يجب^(٤) أن يشتهي خروجاً عن مؤلم؟

ربما قال إن الجامع يلقه بزوال الألم عنه . وهذا أنه^(٥) يلقه بإدراك محض
من غير بعض منه^(٦) ، أو أن يحصل في مجاري الماء تفريق يولد جنس الألم
وتفريقه الشهوة ، فيصير كمن يحل جريح . وعلى هذا السبيل يجد الجامع ما يهيه
البدغة . ولاجل ذلك يجد اللذة عند^(٧) خروج الماء عن طريق الفم ، لأنه
يحصل هناك مضاعفة لما كان ما يوجد عن التفريق مضاعفة الشهوة^(٨) .

فأما ما يتعلق به الشيخ أبو إسحاق فهو^(٩) أنه لو لم ترجع بالألم إلى زوال
الصحة والاعتدال^(١٠) ، لو يجب في قادرين أحدهما أقدر من الآخر إذا غرزا
في بدن الحى لبرة وقدر الفرز واحد ، أن يكون تألم بهرز الأقوى أشد من تأله
بهرز الأضعف ، لأنه جميع^(١١) قدره بفعل الاكوان ويشترك النكل في توليد الألم

للألم تقين^(١٢) زيادة ألم ، وجب أن ترجع بالألم إلى زوال الصحة وهو فيها
سواء . وهذا شيء أورده أبو هاشم على نفسه حيث تكلم في توليد الكون للألم ،
فأداه هذا إلى أن قال : إذا كان المتبقى من الصحة في الوضوءين سواء ، فما [١٩٨]
فيه الآخر من الاكوان لا يجتمع على التوليد ، بل يولد بعضها دون بعض .

ولا رأى الشيخ أبو إسحاق أن هذا المذهب غير سديد ، وأن الواجب
اجتماع الكل على التوليد جعله شبهة في نفس الألم . والذي يصح أن يجاب^(١٣)
به^(١٤) عن ذلك : أن الدلالة قد سبق على ثبوت الألم معنى والذي أورده^(١٥)
هو رجوع أمر محتمل ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال ، فيجب إن أمكننا أن
نبين وجه المرافقة بين ما قلناه وبين ما قالوه^(١٦) ، وإلا ترفقنا في علة ما أورده^(١٧)
ولا نعدل عما تقتضيه الدلالة العقلية ونصير كالتشبه التي تورد في نفس الجزء^(١٨)
مع أن الدلالة قد قامت على ثبوته . وعلى أن هذا إن قدح في شيء فلم بما يقدح في
تكون الألم متولداً عن الكون فأما أن يقدح في أصل إثباته فلا .

وقد نجعل العلة في هذا^(١٩) الباب تسارى ما يتعلله من الاكوان . وإن
كان أحدهما يفعل في أقل قليل الاوقات ، والآخر يفعل في أريد من تلك
الأوقات .

وربما قيل^(٢٠) : إن ألم تتمكن من القطع على أن قدر^(٢١) الفرز واحد ، فكيف
يعد ذلك ؟ وربما قيل : لا يمنع أن يفعل الله تعالى عند غرور الضعيف إلا ما
يفسده حاله حال^(٢٢) ما يفعله القوى . وفي كل هذه الوجوه نظر ، لأنه ليس

- | | | |
|---------------------|----------------------------|-----------------|
| (١) : أ : بين | (٢) : و : يجاب | (٣) : أ : له |
| (٤) : و : أ : أورده | (٥) : أ : ما قاله | (٦) : أ : أورده |
| (٧) : أ : الجزء | (٨) : و : بعد | (٩) : أ : قيل |
| (١٠) : أ : قد | (١١) : أ : تسارى حاله وحال | |

- | | | |
|-----------------------|------------------|-------------------|
| (١) : و : ألا بين | (٢) : أ : ظهورنا | (٣) : أ : يجد |
| (٤) : أ : — يجب أن | (٥) : أ : بأنه | (٦) : بعضه |
| (٧) : في الأصل : عن | (٨) : مضاعفة | (٩) : أ : أو : هو |
| (١٠) : أ : ولا اعتدال | (١١) : أ : جميع | |

من الواجب أن يتساوى ما يفضلته أبداً حتى لا يقع فيه تفاضل أصلاً . ولم يلزم
الشيخ أبو إسحاق في الغرض ، وإنما ألزم في الالكوان وما يرجع إلى قلتها وكثرتها
فمنه من العلم بذلك لا يؤثر في كلامه .

ومنى جعلنا بعض تلك الآلام من قبل الله تعالى ، جاز اختلاف الحال فيه
لأن طريقه العادة . وكان يلزم على هذا (١) أن لا يلزم التمييز على كل ما يوجد
من الآلام عند غرض الإبرة .

وربما تعلق بأنه لو كان ما هنا معنى لصح تعلق الثمار به . وكان (٢) يجوز بدله
أن تعلق (٣) الشهوة به ، فكان للثمر [٩٨ ب] يقتضى قطع الأوصال . والجواب
أن المعنى (٤) الذى تعلق به الشهوة هو المعنى الحاصل عند القطع ، لا نفس القطع .
وهذا المعنى يصح تعلق الشهوة به والثمار به على سواء لا يختلف ، ولكن الإنشاع
لا يصح لأن الضرر الذى يتعقبه يورق (٥) على القذة وتصير مضروبة فتصير كالخبيض
المسوم ولهذا يصح وقوع الإنشاع بحدك الجرب . وعلى هذه الطريقة يجب من
قول من يقول : فمكان يصح التوصل إلى تحصيل الجرب لنقع القذة بحكمه ، لأن
الضرر المتعقب يورق (٦) عليها ، فتصير كمن يمشى على شوك لينزه (٧) بالخرقة .

وربما تعلق بأن الجرح إذا اتمل زال الألم ، ولو كان الألم معنى متولداً من
الكون ، لكان بالإمكان (٨) لا يزول الألم مع أن سببه قائم . وجوابنا : أن
الكون وإن ولد (٩) فهو بشرط زوال الصحة . ومنى اتمل الجرح فالصحة
غير متبقية .

وقد يجوز أن يقال : إن الجرح إذا كان (١) متفتحا انفجر منه الدم الجري
وفقدت جريته الألم ، فإذا (٢) اتمل لم يوجد جريان الدم فلا يوجد (٣) الألم
فلا يقتضى ذلك نفي الألم .

وربما قال : لو ثبت معنى لم يصح إذا وجد في بعض أحوالنا أن يؤلم به
ولكن لا يتغير حاله بالمحال ، كما تعلم في الحلاوة أنها (٤) إذا اشتبهت في موضع
إشتبهت في غيره ولا يتغير باختلاف (٥) محالها . وجوابنا : أن اختلاف حاله هو
بمقارنة الشهوة أو الثمار . وليس يمتنع اختلاف الشهوة والثمار بحسب مواضع (٦)
المدرجات . فانك تعلم أن سواد العين والشعر يشتهى وسواد الوجه لا يكاد يشتهى
والجنس واحد . ويباض الشعر ربما لم يستحسن ، ولو كان في البدن لاستحسن .
فإن قال : فكان يجب ، لو كان ما هنا معنى يدرك : أن نعرف (٧) عند (٨)
إدراكه أخص أحكامه لأن هذا واجب المدرجات . قيل له : أنه يعرف عند
ذلك بيزة عن غيره بكونه مدرجاً بحمل الحياة فيه . فتفرق بينه وبين سائر
المدرجات ، وهذا هو العلم بأخص أحكامه . فقد أجبنا إلى ما أراد .

- (١) : كان
(٢) : وإذا
(٣) : فلا يجد
(٤) : أنها
(٥) : بالاختلاف
(٦) : المواضع
(٧) : فيه
(٨) : عند إدراكه أخص
(٩) : عند ذلك . .

- (١) : هذا
(٢) : لكان
(٣) : تعلق
(٤) : المعنى
(٥) : يورق
(٦) : يورق
(٧) : لينزه
(٨) : لا يمكن
(٩) : ولده

فصل

في أن الخلاف بين الالة والالم باختلاف ما يقتزن بهما

وهذا الالم هو (١) الذي يصح وجوده مرة فيكون الالة ، قلنا نحصلها من جنس واحد ولا نحصل أحدهما مضاداً للآخر ولا معنى جواً وإنما يختلف الحال في الاسم لأجل إقتران ما يقتزن (٢) به من شهرة أو انفار . وقد حكى عن الشيخ أبي القاسم خلاف ذلك . والدليل على ما قلناه أن الجرب يلتذ بإدراك المعنى الحادث عند الحلك والتقطيع ، ولو لم يكن (٣) به (٤) جرب ، لتألم به بعينه ، فيجب أن يكون لاختلافهما (٥) هو من جهة الشهوة والنفار . وكذلك فالمرور يلتذ بإدراك حرارة النار والمحرم يتألم بإدراكها بعينها ، ولا حلة إلا ما ذكرناه . ويبين صحة هذه الطريقة أنه إذا صح التضاد بين الشهوة والنفار ، فيجب أن يصح انفك كل واحد منهما بهذا المعنى الحادث لتثبت حقيقة التضاد (٦) فيهما .

وبعد : فكيف تكون الالة ضداً للالم أو يكون له ضد أصلاً مع وجوب إدراك الالة لحل الحياة في محل الحياة . ووجوب هذه الطريقة في كل ما نحصل ضداً له . وهذا الحكم هو المنهي عن أنخص أوصاف الالم ، والشركة في ذلك تقتضى القائل . فكيف يقال فيه بالتضاد ؟ فيجب إذن أن يكون الالم والالة جميعاً جنساً واحداً .

- | | |
|-------------------|-------------------|
| (١) هـ : ما هو | (٢) هـ : ما يفتقر |
| (٣) هـ : يمكن | (٤) هـ : لا |
| (٥) هـ : اختلافها | (٦) هـ : انفار |

فصل

في أن الالة والالم يثبتان في الحادث

وإنما يثبت الالم والالة فيما يحصل حادثاً عند التقطيع فقط ، فإذا قارنته شهوة (١) فهو الالة ، وإذا قارنته نفار فهو الالم . فأما إذا لم يكن الحال ذلك فلا يثبت هناك (٢) الالم ولا الالة على التحقيق ، مثل إدراكه الطعم الباقية فيشبهها أو يدرك مرارة الصبر وغيره (٣) فيتفرط طبعه منها لأنه ليس هناك شيء حادث يسمى الالة وألماً (٤) ، وليس إلا إدراكه (٥) [٩٩ ب] الطعم مع الشهوة أو إدراكه (٦) له مع النفار ، وهذا قول أبي هاشم . وقد خالفه الشيخ أبو علي في ذلك فجعل هناك معاني حادثة تتعلق بها الشهوة والنفار ، فسوى بين إدراك الباقيات من الطعام وغيرهما ، وبين ما يحصل عند التقطيع في وجوب حصول حادث يتناوله الشهوة والنفار . وهكذا فكل ما يدرك بالحواس أجمع مما تثبت فيه شهوة أو نفار حتى قال في إدراك الثصوت أنه يحصل في الصماخ معنى ، وربما غير منه بالادراك . وقد حكى عن الشيخ أبي القاسم قريب من هذا المذهب .

والذي يدل على صحة ما اخترناه أنه لو كان ما هنا (٧) معنى ضوى إدراكه له مع الشهوة أو النفار ، لصح أن يدرك الشيء على الحد الذي يشبهه فلا يلتذ أو يدركه على الحد الذي ينفر (٨) عنه طبعه فلا يألم (٩) بأن لا يوجد المعنى الذي

- | | |
|-------------------|--|
| (١) ا : الشهوة | (٢) و : هناك |
| (٣) و : — وغيره | (٤) و : ألماً أو لالة ، هـ : لالة أو ألماً |
| (٥) و : إدراك | (٦) و : وإدراكه |
| (٧) ا : هناك | (٨) ا ، و : — عنه |
| (٩) و : فلا يتألم | |

أشار إليه أو يحصل ذلك المعنى فيلزم (١) به أو يفرط طبعه عنه من دون إدراك مع الفهورة أو التفار إذ ليس بين الأمرين تعلق من وجه معقول لأنه إن أمكنت الشبهة في وجه من وجوه التعلق فهو بين الشهوة واللذة ، فإن الإدراك ليس لمعنى فيجعل بينه وبين غيره ضرب من التعلق (٢) ولا يجوز أن يكون بين الشهوة واللذة تعلق حاجة وإلا صح حصول المحتاج إليه مع عدم المحتاج سواء جعلت حاجته في الرجود أو في (٣) التضمن ، ولا أن يكون بينهما تعلق الإيجاب سواء كان إيجاب علة لمعلول (٤) لما قد تقدم في القول والجوهر ، أو كان بينهما إيجاب السبب لشيء لأن محل أحدهما غير محل الآخر ، فإن الشهوة تحمل القلب واللذة هذه تحمل اللبابة ، وإن كان يلزم صحة وجود السبب ولا سبب لعارض .

فإن قال : إنني أجعل السبب في وجود اللذة هو الأكل . قيل له : الأكل هو مضع وبلغ وهذا [١٠٠] إنما يكون بالتفريق والاعتقاد ، وهذا يقتضي أن لا ينفرد (٥) الحال بين تناوله للحلو أو (٦) المر ، لأن صفة المحل فيها يولد السبب لا تؤثر ، فهذا [إن] اختص الخشب حلاوة أو مرارة لم تؤثر في توليد الضرب الألم (٧) ، وتنفارق في هذا الوجه حصول التقطع بالسيف لأنه يحتاج إلى تدخل الأجزاء ، ولا يثبت ذلك إلا عند (٨) خفوة وحدة .

فإن قال : أجعل الطعم هو المولد للذة أو اللام (٩) . قيل له : إن الطعم لا يختص بجهة فكيف يولد في ظهر معده .

- | | |
|----------------|--|
| (١) : فيلزم | (٢) : و : + ولا يجوز أن يكون بينهما تعلق . |
| (٣) : و : - في | (٤) : الملول |
| (٥) : لا ينفرد | (٦) : و |
| (٧) : لا لالم | (٨) : عنه |
| (٩) : اللام | |

فإن قال : فتأية ما ذكرتم أنه كان يصح أن تدرك الشيء مع الشهوة فلا تلزم أو مع التفار فلا تألم به ، وأما أجوز هذا ، فإن الصغراوى يشتهى العمل ، فإذا أدركه لم يقع به الالتذاذ (١) . قيل له : نحن قد اجترأنا في الدلالة عن ذلك ، لأننا قلنا إنه كان يجب أن يدركه على الحد الذي يشتهيه فلا يلتزم به ، وهذا الصغراوى اشتى إدراك العمل مخلصاً من غيره ، فلما أدركه وفي لبانه مرارة تخالف حلاوة العمل فقد فسدت الشرط ، فلا يقدح في كلامنا ما قاله .

وأحد ما يستدل (٢) به في هذا الباب : أن المعنى الذي أميت وعاقى الالتذاذ به إما أن يكون مدركاً أو لا يكون مدركاً . فإن (٣) لم يكن من باب المدركات ، فالالتذاذ به محال . وإن جعل مدركاً . فلما أن يكفى في الالتذاذ به إدراكه مع الشهوة ، أو لا يكفى . فإن كفى فيه أن يدركه وهو له ممت ، فملا كفى إدراكه للطعم مع الشهوة له ؟ وإن لم يكف دون أن يوجد معنى آخر للكلام فيه كالكلام في هذا المعنى ، فيؤدى إلى ما لا غاية (٤) له . وقد قال أبو هاشم : لو كانت ما هنا مدان يرجع الالتذاذ لها ، لوجب أن يخلقها الله عز وجل (٥) ابتداءً في أهل الجنة من دون خلق الأطنمة .

وربما يقرب هذا الكلام عليه فيقال : يلزمك أن تقول مثله في أهل النار حتى يخلق فيهم التفريق (٦) ابتداءً دون أن يحصل باعتقاد الذوا .

فإذا قال (٧) [١٠٠ ب] إن في ذلك مزيد وجز . قيل له : وهكذا يحصل في

- | | |
|----------------|--------------------|
| (١) : الالتذاذ | (٢) : استدل |
| (٣) : وإن | (٤) : ما لا غاية |
| (٥) : تعالى | (٦) : التفريق فيهم |
| (٧) : وإن قيل | |

مُسائلتها مزيد زعجة . واحد ما قيل فيه : أن عند العلم بأنه قد أدرك ما يشتهي^(١) .
 يعقله ملتذا على طريق الوجوب والاستمرار ، فلو علقناه بمعنى لادى إلى الجبهالات
 ولوجب إثبات معان لا طريق إليها . بين ذلك أنه ليس ما هنا صفة تحصل مع
 جوار أن لا تحصل فتدبر عن ثبوت معنى يوجبها ، لأننا لا نجد من أنفسنا
 أريد بما لا كثرنا ولا حصل^(٢) . لتلك الصفة حكم نستدل به^(٣) عليها . فيجب أن
 يبقى المعنى الذى قاله . وبين صحة هذه الجملة أنه إذا كان الالتذا يقوى عند
 قوة الشهوة ويضعف عند ضعفها ، فيجب أن يستند هذا الحكم إليها فقط . ثم لا
 فرق بين أن يجعلها مؤثرة ويجعل الإدراك شرطاً^(٤) أو يجعله مؤثراً ويجعلها
 شرطاً . ولك أن تقول : لو كان ما هنا^(٥) معنيان متدان لوجب أن يفترق
 أحدهما إلى ما يفترق الآخر إليه . فإذا احتاجت الذلة إلى إدراك وشهوة وجب
 في الآلم مثله ، وقد عرفنا فساد ذلك . والمخلص من هذا لا يقع^(٦) إلا بأن يجعل
 الجنس واحداً ويغير الاسم عليه لمضامة هذه المعانى له . وقد قيل لو كان يشي
 في لذة الإدراك وأله معنيان ، لوجب^(٧) وجود الذلة مع التفار أو وجود الآلم
 مع الشهوة مثل ما قدمنا في حكم العندين إلا أن هذا يفتنى على أنها جنس الفعل .
 فأما إن جعلهما^(٨) المختلف واقعين على وجهين بالشهوة والتفار ، فذلك
 غير لازم .

- | | |
|------------------|----------------|
| (١) : ما يشتهي . | (٢) : يحصل . |
| (٣) : بها . | (٤) : شرط . |
| (٥) : و : هنا . | (٦) : لا يصح . |
| (٧) : لصح . | و : يجعلها . |

فصل

في إثبات المعنى المتصاحب للذة والآلم

ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا المعنى بأن يقال : إنه يدرك في لموائه مثل
 ما يجده الحاك لجره ، فيجب أن يثبت معنى كما قلتم هناك ، لأنه قد يصح صرف
 هذا الإدراك إلى الطعم ، فن أم أن^(١) هناك معنى زائدا غيره ؟

فإن قال : إنه يلتذ بما يصح أن يألم به ، فلا بد من معنى إذا حصل هل أحد
 الوصفين . قيل له : إنما يحتاج إلى أمر زائد إذا كانت حاله مع الأمرين سواء ،
 ومعلوم أنه [١٠١] إنما يلتذ مع الشهوة ويتألم مع التفار . فإذا لم يمكن
 الحال واحدة ، لم يحتاج إلى معنى .

فإن قال : لو لم تكن هناك معانى حادثة لم يصح وصف الله تعالى بالآلابة .
 قيل له : قد يصح ذلك إذا جدد الشهوة حالاً بعد حال ، فيكون الحادث^(٢)
 الشهوة دون ما قاله . فإن قال : فما^(٣) اقتضى ثبوت معنى عند الضرب أو حكة
 الجرب ، يقتضى مثله^(٤) عند ادراك الحلاوة والمرارة . قيل له : الذى قادته
 الضرورة إليه في للوضحين جميعاً إثبات أمر مدرك يصح وقوع الالتذا به قد
 أبتناه^(٥) ما هنا ورجعنا به إلى الطعم^(٦) فلا يحتاج إلى أمر زائد . فإن بلى^(٧)
 ذلك على أن الملتذ والآلم حالين يختص بهما ، فلا بد من معنيين يوجبانهما^(٨) .
 فعدنا لا حال للآلم أكثر من ادراكه مع تقور النفس ، ولا للملتذ حال أكثر

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| (١) : — أن . | (٢) : + هي . |
| (٣) : فما . | (٤) : مثله . |
| (٥) : و : أبتناه . | (٦) : م : الطعم . |
| (٧) : م : بين . | (٨) : م : يوجبانهما . |

أدراكه مع الشهوة . فالفرقة بينهما ترجع إلى هذه الطريقة . وهذا هو الذي ذكره أبو هاشم في البغداديات ، وأصبح عما قاله في نقض الطلائع (١) من ثبوت هذه الحال . والذي يدل على انتفاء هذه الحال فقد الطريق إليها ، لأن أحدنا لا يجد عند تأمله والتدأذه أكثر مما ذكرناه (٢) والا (٣) كان يصح حصولها (٤) من دون ما ذكرناه . أو يحصل ما ذكرناه ولا يحصل من لأن ادعاء تعلق حاجة بينهما لا يمكن والألزم صحة أن يحصل المحتاج إليه مع زوال المحتاج كما ثبت مثله في كونه مريداً ومعتقداً .

وبعد : فإذا جعلوا الألم راجعاً إلى المرارة ، فكيف يوجب الحكم وهو في محل لما هو فيه لمحل ٩ .

وبعد : فكان لا يصح من أحدنا أن يلته بغيره ويألم بغيره في حالة واحدة لأن (٥) حظ هذين المعنيين في إيجاب صفتين للجملة أحدهما بالعكس من الأخرى ، لا أن لها متعلقاً كما نقوله في العلم والجهل لأن هناك معلوماً ومجهولاً . ولا يمكن الإشارة إلى مثل ذلك ، فكان (٦) يجب ما قلناه من الإمتناع وتدعيراً خلافاً .

وبعد : فإيجاب المعنى لما يوجب ، لا يقف على [١٠١ ب] مقارنة غيره له ، فكان (٧) يجب متى وجد هذا المعنى ولا تفار (٨) ولا شهوة ، أن يثبت ألماً فلذا . وإذا لم يصح ذلك عرفنا أن الرجوع به إلى ما ذكرناه فقط .

- (١) هـ : تبعض الطلائع . (٢) هـ : ذكرناه .
(٣) هـ : ولاته . (٤) هـ : حصولها .
(٥) هـ : — ن . (٦) هـ : وكان .
(٧) هـ : ولا يفارق .

فصل

[في كيفية إدراك الألم]

اعلم أن الألم هو من المركبات . وكيفية إدراكه أن تدركه محل الحياة فيه ، فيفارق الحرارة وعندما ، وليس فيما يكفي في إدراكه مجرد محل الحياة إلا هذه الأمور الثلاثة ، وإلا الجوهر إذا أدرك لمساً (١) . وصار ما ذكرناه من الحكم هو الطريق إلى معرفة صفة ذات الألم . فأما تسميته ألماً فهو لمقارنة التفار ، كما أن تسميته لذة هو لمقارنة الشهوة . وقد أوجب شيئاً حصول التألم عند التقطيع ووجوب مقارنة التفار له وإن اختلفا في الدالة . فقال (٢) الشيخ أبو علي إنما يجب ذلك لأن الحس متا لا يظهر من شهوة وتفار على مثل طريقته في المحل . وجعل أبو هاشم الحياة مضمته بهما (٣) على ما ذكره في باب الحياة .

فصل

[في كيفية وجود الألم]

فأما كيفية وجوده فالذي لا بد منه أن يحصل (٤) في محل لأن وجوده لا في محل يخرج عن أخص ما هو عليه في (٥) ذاته من صحة إدراكه بالحياة في محلها ، وهذا يقتضي قلب جفنه . فأما للوجود منه فإنما نعلمه حالاً في أعضائنا لإدراكنا إياه فلا يصح أن يوجد على خلاف هذه الطريقة لما قد تقدم .

واختلف في : هل يكفي في وجوده مجرد المحل أو يحتاج إلى أن تكون فيه حياة ؟ فقال أبو علي : لا يصح وجوده في الجراد وهو قول أبي القاسم . وبهذا قال أبو هاشم أولاً ، فأوجبوا الحاجة إلى الحياة ، ثم ذكر أبو هاشم في النقض

- (١) هـ : عينا . (٢) هـ : وقال .
(٣) هـ : بها . (٤) هـ : يحل . (٥) هـ : من .

على أصحاب (١) الطائعات أنه يصح وجود جنس الألم في الجماد ، وإن كان لا يسمى
ألماً لأن تسميته بذلك تقتضي حصول التفارقه مع إدراكه وهو الصحيح ،
وإن كنا لا يجوز أن يفعله الله تعالى لأنه بمنزلة تقديم (٢) القضاء على الجهر .
لكن كلامنا هو (٣) في كونه مقدوراً .

والذي يدل على ما قلناه [١٠٢] أنه لا يرجع للألم حكم إلى الجملة ، إذ
ليس للألم بكونه ألماً حال أن يدرك إدراكه له فذلك صحيح هنا وصار حكمه
راجعاً إلى المحل ، صار بمنزلة غيره من الأمراض كالحرارة وغيرها . فكما جاز
وجودها في الجماد ، فكذلك الألم في جنسه . وليس لأحد أن يقول : إن هذا
يؤدي إلى قلب جنسه لأنه يصح (٤) إدراكه على ضرب من التقدير بأن يوجد
في بعض من أبعاضنا ، فصار كالحرارة في أنها إذا وجدت في الجماد لم يتطلب
جنسها لصحة أن يدركها أحدنا على بعض الوجوه . وعلى هذا صح أن يدركه
القديم جل وعز . وإنما لم يدركه أحدنا ، لأنه يدرك الألم لمحل الحياة في
محل الحياة .

فلن قال : قول (٥) يصح وجوده من جهة الله تعالى في الجماد على كل
وجه . قيل له : الأول أن تكون صحة وجوده ابتداء لا على وجه التوليد ،
لأن الذي يولده هو الكون ، والشرط فيه إقفاء الصحة عن المحل ، والصحة
تأليف يحصل في محل الحياة . فإذا هرب المحل عن الحياة لم يصح وجود الألم
فيه متولداً . هذا هو الذي حققه قاضي القضاة .

وقد اختلفوا أيضاً في حاجته إلى الوهم والتفريق ، وإن كان لا شبهة في
أن (١) ما كان (٢) من فعلنا يحتاج إليه لأنه يقع متولداً عنه . وإنما الخلاف فيها
يحدث من جهة أنه تعالى مبتدأ .

فقال أبو عل : لا يصح وجوده في جسم ملثم وجعله محتاجاً (٣) في وجوده
إلى الوهم لا لأنه سبب ، لأنه لا يجوز أن يفعل الله تعالى (٤) بالأسباب ، وأجراه
يجزى الصوت في حاجته هذه إلى الحركة . والذي قاله أبو هاشم أنه لا يحتاج
إليه إذا وقع من الله مبتدأ . والأصل فيه أن الألم حكمه مقصور على محله
فيجب أن لا يحتاج (٥) إلا إليه كالكون وغيره . بين هذا أنه لا شيء من
الأعراض يحتاج في وجوده إلى التفريق ، وإن كان فيها ما يحتاج إلى التأليف
كأفعال القلوب وغيرها .

وقد قيل إنه إذا لم يجر وجوده في الجزء المنفرد ، بل يحتاج إلى أجزاء
مبنية مؤلفة (٦) ، فلو احتاج إلى الافتراق كاحتياجه [١٠٢ ب] إلى التأليف ،
لاحتاج إلى اثنين . لكن هذا الوجه يلزم على حاجته (٧) في الوجود إلى الحياة ،
وقد تقدم إفساده .

وقد قيل أيضاً : إن الكولين في المكانين خندان . فإذا قطع الحس في هذا
المكان ، وجد من الألم ما يحده لو حصل التقطيع في مكان آخر ، فكيف
يحتاج إلى اثنين .

(٢) ١٠٥ - ما كان

(٤) ١٠١ - : تعالى

(٦) و : مؤلفة مبنية

(١) ١٠٥ : أنه

(٣) ٨ : محتاج

(٥) و : فلا يحتاج

(٧) ٨ : حاجة

(٢) ٨ : تقدم

(٤) ٨ : لا يصح

(٦) ٨ : - الله

(١) و : أهل

(٢) ١ : - هو

(٥) ٨ : إنه

ولقائل أن يقول : يحتاج إليهما على البدل ، فما المانع منه ؟ وقد قيل أن
المنقضى والمصدق تحصل فيهما آلام عظيمة على حد لو كان هناك (١) تفرق
نحتاج في وجودها إليه ، لزوم حصول التفرق الكثير ، وقد عرفت خلافه .

إلا أن لقائل أن يقول : ليس يجب أن تتناوى أجزاء التفرق وأجزاء
الآلام (٢) ، بل القليل من الوهم يكفي في حصول الآلام الكثيرة ، كما أن مع
القليل من ثقل القلب يصح وجود العلم الكثير . فأما الشيخ أبو علي فقد احتج بأن
الجرح إذا إندمل زال الآلام أفقد ما يحتاج في الوجود إليه . وجوابنا أن قد يصح
أن يكون ذلك زوال الآلام أن الشرط في توليد الكون له لم يوجد ، وهو زوال
الصحة . ويجوز أن يقال : إن الجرح متى كان مفتوحاً (٣) فالآلام (٤) يوجد
لتفجر الدم وتوليد التفرق للآلام . فإذا إندمل لم يثبت السبب المولد له ، وإذا
كان هذا مجزأ ، فمن أين أن حاجة الآلام في وجوده إلى الوهم والتفرق ؟

فصل

في أننا قادرون على فعل الآلام

الآلام هو من الاجتناس المقدورة لنا لوقوعه بحسب أحوالنا وبحسب ما فعله
من أجزاء الوهم ، ولكنه ملحق بالاجتناس التي لا يصح منا أن نفعلها إلا متولدة
كالصوت والتأليف ، فسيبيله سيبلها وهذا ظاهر ، لأنه يتولد علينا بالآلام من
دون تقطيع ويتولد إجماد اللذة من دون حك الجرب . ولو كان ذلك مقدوراً
له ابتداء لصح (١) أن يفعله من دونه ، لأنه يستغنى بالحكم . ثبت أننا إنما نقدر
على فعله متولداً . وهذا الحكم لا يجوز تفليحه بفعله [١٠٣] لأننا إن جعلنا الفعلة
كقولنا قادرين بقدره ، لم يصح لأنفاد نوجد الكثير من الآلام منبتداً ، فكيف
نعمل الحاجة إلى السبب لأجل القدرة . وهذا هو الواجب في غيره من الاجتناس
التي لا يصح فعله إلا متولداً ، فأما التدهيم جل وهو فلا بد من قدرته على فعله مبتدأ
والأولمت الحاجة إلى السبب وهي تابعة الحاجة إلى القدرة . وأولاً أن الأمر
كذلك ، لزم أن لا يكون أحداً محتاجاً في فعله إلى السبب ولا يصح أن نعمل
الحاجة إلى السبب راجعة إلى نفس الفعل كحاجته إلى نفس الفعل ، إنها ترجع
إليه لأنه قد يطل السبب ومسيبه موجود ، فيجب رجوع الحاجة إلى الفاعل .

فإن قال : فلا كان وجوده من جهة التقديم تعالى (٢) لا يصح إلا عن سبب ،
ثم لا تقتضي الحاجة إليه كما أن ما يوجد عن سبب محال وجوده لأنه ولم
يقتض ذلك أن يحتاج عز وجل إلى ذلك السبب ؟ . قيل له : إن الأعراس
لا تتلق بالاحيان وإنما تتلق بالاجتناس ، فمتى لم يصح أن يفعل مثل هذا الفعل
في الغرض المقصود إليه إلا بسبب : لزممت الحاجة إليه . ولا تلزم الحاجة إذا لم

(٢) و : الآلام

(٤) و : والآلام

(١) هنا

(٢) مفتوحاً

(١) : لكان يصح

(٢) : تعالى

يصح في فعل بعينه إلا أن يفعله بسبب، فبانت الفارقة (١) بينهما. فاما الذي يولده
فهو التفرق بشرط انتفاء الصفة على ما نفيته في باب الأكران وصحة هذه الشريطة
توجب استحالة وجود جنس الآلم من أحدهما في محل واحد، وإن صح من
جهة الله سبحانه (٢)، لأن التفرق لا يحصل في جزء واحد، بل يحتاج إلى ما
يزيد عليه.

فصل

في أن الله مقدورة للقديم خاصة

والطريقة التي ذكرناها في الآلم ثابتة في الله لاسيما وقد بينا أنهما من جنس
واحد. وقد ذهب أبو هريرة إلى أن الله مقدورة للقديم جل وهو خاصة دوننا.
وقد أراد بذلك المعنى الذي يثبت هو عند إدراك الباقيات فقد بينا أنه ليس هناك
معنى فضلا عن أن يوصف أحد من القادرين بالقدرية عليه. وإن أراد المعنى
الذي يحمده الخاك بجره على ما يقتضيه ظاهر كلامه، فقد ثبت (٣) أن الطريقة
فيه (٤) وفي الآلم الذي يحمده عند التقطيع واحدة. فالفرق بينهما متعذر.

فصل

في استحالة البقاء على الآلم

اعلم أن البقاء على الآلم مستحيل (٥) والا لزم أن لا يتنقش أيضاً إلا بعدم
الحل لأن وجوده مقصور على مجرد الحل، فلا يتأق فيه أن يقال: يتنقش لتقد

ما يحتاج في وجوده إليه ولا حدة له. فيقال إن وجوده يؤثر في إنتفائه. فكان
يلزم أن يبقى أبداً، وقد عرف فساد ذلك.

فصل

في أن الآلم من جنس واحد

وهو جنس واحد لا اختلاف فيه ولا تضاد ولا لاه مدد وإنما أوجبنا تماثل
لاشتراك الكل في صفة إدراكه محل (١) الحياة في محل الحياة. وهذا (٢) الحكم
الليق عما عليه في ذاته، كما نقوله في تماثل التأليف لأجل اشتراك الجميع في الافتقار
إلى ملين عند (٣) الوجود، وكما نقوله في الفناء لأجل اشتراك الكل في صفة الإنتفاء
المؤثر به. ولا يقدح فيما قلنا أن يدركه القديم جل وهو لا على هذا الوجه، لأنه
لا يخرج من صفة أن يدركه أحدهما محل الحياة في محلها سواء وجد في الجهاد (٤)
أو في غيره. فقد صح تماثل الآلم.

وقد جرى التفتيح أي حاشم ما دل على أن ما كان من الآلم فعلا لنا فهو
جنس واحد لوقوع الجميع متولداً. وأن ما كان فعلا له من وجل يختلف حاله،
قد تماثل وقد يختلف، والصحيح خلافه. لأن كيفية إيقاع الفعل متبديداً أو
بسبب لا يصح وجهاً في التماثل والاختلاف ولكيفية الإدراك حفظ (٥) في معرفة
ذلك، ولأجل هذا يصح الالتباس على الإدراك طريقة التماثل، والإفتراق فيه
دليلاً على الاختلاف. وأما إثبات الصمد للآلم فلا يشبه الحال فيه إلا أن الله
وقد بينا أنهما من جنس واحد لا تخالفهما في صفة الإدراك محل الحياة في محل الحياة.

(٢) : هـ : لـ : هـ

(٤) : و : الجهاد

(١) : و : محل

(٢) : هـ : صفة من

(٥) : هـ : حد

(٢) : هـ : تماثل

(٤) : هـ : — فيه

(١) : الفارقة

(٢) : هـ : ثبت

(٥) : هـ : يستحيل

فصل

في امتناع اجتماع اللذة والالام في شيء واحد

وليس يجوز في الشيء الواحد أن يلتذ المدرك بإدراكه ويتألم بإدراكه ، لأنه يحصل مع أحدهما (١) الشهوة ومع الآخر نفور الطبع . وما خدان في الحقيقة إذا كان متعلقهما واحداً (٢) . وليس يتملكان إلا على وجه واحد ، فيفارق تعلقهما تعلق العلم والجهل . فلماذا صح أن نعلم الشيء على وجه وأن نجهله (٣) على وجه آخر . فأما [١٠٤] من أدرك الخلوق في تضييق فليس تأله والتذاده شيء واحد ، بل يلتذ بطعم الخل ، ويتألم (٤) بما حصل (٥) من التفريق الذي يوجد عند الصب ، لأن ما يفعله من الاعتماد يفرض ثم يتراجع بما فيه من الاعتماد صعدا ، ورفورا لاخصاصه بأجزاء نارية . وما يجده أحدهما من اللذعة فهو أجزاء تفرق بها الشهوة وأجزاء يفرق بها النفار ، فلا ينقض ما مضى منه .

فأما إذا جعل الالام راجعا إلى ما يبقى من المرارات (٦) ، صح التلاذ إلى مرة وتألمه أخرى ، وهو في حشيشين أظفر ، فلماذا يشتبه الظبي شحم الخنظل ويلتذ بإدراكه . وأحدهما يألم به فهذا بين في الباقيات ، لكن الالام في الحقيقة هو الحادث ، وليس فيما هو حادث ما يلتذ به ويتألم بإدراكه وهو شيء واحد إلا بعد أن نجعل الطريق في الإدراك مختلفا بأن تغير (٧) صفيته من أجزاء لا تتجزأ

(٢) : هـ : واحد

(٤) : ا : ويألم

(٦) : هـ : المرارات

(١) و : أحدهما

(٣) : هـ : يجهل

(٥) : ا ، هـ : يحصل

(٧) : هـ : يتغيره

يلتذ أحدهما بإدراكها لسا ويألم بإدراكها رؤفة ، وإن كان المدرك في الحالين واحدا .

وقد قيل على وجه التقريب : إذا كانت هناك (٨) ثلاثة أجزاء وبين أحدهما وبين صاحبه جرب وليس بينه وبين الثالث هذا المعنى ، فإذا حصل التفريق التذ بإدراكه من إحدى الجهتين دون الأخرى .

فصل

في أن إدراك الالام خاص بمحلله وبالتقديم

اعلم أن الالام الموجود في بعض الحى منا لا يصح أن يدركه الا هو والا لتقديم جل وعز . وإن كان ، جل وعز ، لا يوصف بالالام واللذة لاستحالة الشهوة والتفارق عليه ، وأما غيره من وجد فيه لمحال أن يدركه ، لأنه لا يبقى في الثاني فيدركه من بعد ، وإدراكه موقوف على محل الحياة . وقد يجوز أن يدركه غير من وجد فيه بطريق غير الإدراك ، إلا أن إدراكه (٩) ، والحال كما ذكرنا ، غير جائز .

ثم ينقسم الموجود في بعض الحى : فربما كان من باب ما لا يصح الا أن يدركه هو ، وربما كان بخلافه . فالأول هو (١٠) ما يفعله في نفسه في الأجزاء التي لا بد منها في كونه حيا لأنه إذا صار ممنا لغيره ، وصار خارجا عن كونه حيا [١٠٤] فلا يصح وجود هذا الالام من قد صار غذاء له لخروجه عن كونه قادرا ، وإنما يصح أن يدركه مادام قادرا . وهذا يوجب أن لا يدركه غيره لأن وقوه من غيره محال كاستحالة وقوه ، وقد خرج عن أن يتكون قادرا .

(١) : هـ : ما ضا

(٢) : هـ : - مر

(٢) : هـ : + له

وأما الثاني : فهو بأن يوجد الألم في الأجزاء الزائدة ، فيصح كما
 يآلم به زيد أن يآلم به عمرو ، بأن يتصل بجسمه على طريق الزيادة لا أن
 محله يتغير . فإن ما يوجد في محل لا يصح وجوده الألف . فهذا الألم الموجود
 في الزائد من الأجزاء كما يصح أن يآلم به أحدهما يصح أن يآلم به الآخر ،
 ويفارق حاله حال ما يوجد في أجزاء الأصل . فهذا هو الذي يمكن ذكره والله
 أعلم به (١) . فاما إذا اتصل أحد الحيتين بالآخر فلا يجوز أن يآلم أحدهما بما
 يآلم به الآخر ، لأن اتصالهما كشدهما بجبل (٢) واحد ولا يصح أن يحيا واحدا
 والحال هذه (٣) فلا يجب فيما يدركه أحدهما في محل حياته أن يدركه الآخر .

باب

القول في الأصوات والكلام .

إعلم أن الأصوات (١) هي من أظهر المدركات ، فنفسيها غير يمكن . وإدراكها
 هو بهذه الحاسة المعروفة فلا يصح أن تدرك بغيرها . وفي كيفية إدراكها كلام
 قد ذكره في باب الإحراك إن شاء الله . والذي يجب أن نتكلم فيه إثبات الصوت
 بمعنى غير نفس الجسم وغير صفة له ، فثبت لنا تفصيله .

وقد حكى عن إبراهيم النظام أنه جعل الصوت جسما يتقطع بالحركة فنسمعه
 بانتقاله إلى الأذن وأن الكلام هو بحركة (٢) اللسان . والذي يطل كونه جسما
 نافذ حركته من تماثل الأجسام واختلاف (٣) الأصوات ، فيجب أن يكون أحد
 الأمرين غير الآخر .

ويستدعي : فنكان يجب ، إذا صح تماثل الأجسام ، أن تدرك أجمع سمعا كما
 أدركت متحدة ، وأن تدرك أجمع بصفة الزاه والواي كالتهجير . وكان يجب
 إذا وجب أن نرى متحيزاً أن نرى زاه أو زاهيا لأنهما صفتان له مستحقات
 له (٤) على سواء ، وهذا يوجب (٥) أن يفرق الاسم بين الزاه والواي
 [١٠٤] بالبصر .

- (١) : الأصوات (٢) : حركة (٣) : مطبوعة بالنسخة و : واختلاف (٤) : أ : - : له (٥) : يجب

- (١) : لان (٢) : - : به (٣) : - : + : لا يجوز لان اتصالهما (٤) : - : محل (٥) : - : محل

وبعد : فلو كان جسماً لم يكن يدرك إلا بطريقة المجاورة والانتقال كما لا يدرك لمساً إلا عند التجاور لأن مخالفة حاسة العين لحاسة الأذن ليست (١) بأكثر من مخالفتها (٢) للمس .

وبعد : فكنا لا نقدر عليه كقدر فعل الأجسام منا ، وهذا يوجب أن تكون الأصوات أجمع مضافة إلى الله القادر (٣) ، وإن كان فيها أمر يبيح ونهى من حسن وكذب وغير ذلك .

وبعد : فكان يجب صحة البقاء عليه ، لأن هذه القضية واجبة في الأجسام . وقد قال الشيخ أبو علي : إن هذا يقتضي أن يكون للصوت المسموع من الأجسام كائناً فيها ككبرون النار في المقدحة ، فتخرج بالقدح ، كما تخرج النار بالقدح . إذا لا يمكن أن يكون الصوت نفس الحجر ، والالام سماعة من دون ضرب ، ولو كان كذلك لوجب ، إذا أكثرنا من قرع بعض الأحجار (٤) هل بعض ، أن تصدر في آخر (٥) الأمر بحيث لا نسمع منه الأصوات (٦) كدبيب القمل ، ولو كان مثل أحجار الرحي ، كما أنا إذا أدمننا القدح قلت النار فلم تخرج بالقدح هل مثل ما كان أولاً ، وقد عرفنا فسادهُ .

فأما أبو هاشم فقد قال : لو كان الصوت جسماً لصح أن يثني من حائطاً أو داراً (٧) ، إلا أن ذلك يضعف ، لأنه ليس من حق الجسم أن يصح فيه ما ذكره من دون أن يختص بكثافة . والأجسام الطليقة لا يصح فيها هذا الوجه . وإذا أبطنا كون أنه جسم (٨) ، فقد بطل كونه متحيزاً ، لأن القول بأنه

- | | |
|--------------------------|----------------------|
| (١) في الأصل : ليس | (٢) هـ : مخالفتها |
| (٣) هـ ، و : تعالى | (٤) و : الحجار |
| (٥) هـ : أجزاء | (٦) هـ : الأصوات |
| (٧) هـ ، ا : حائط أو دار | (٨) في الأصل : جسماً |

جسم يقتضي تحيزه . فما يطل أحدهما يطل الآخر ، ولا نحتاج إلى إفراز ذلك بالقول (٩) .

فأما القول بأنه صفة للجسم (١٠) فلا يصح ، لأنه كان يجب أن يجري مجرى التحيز لأنه (١١) يدرك عليه ، وهذا يقتضي استمرار إدراك الصوت كئياً يستمر إدراكه متحيزاً . وكان يجري مجرى أخص الأوصاف فكان يجب أن يسمع على تلك الصفة . وكان إذا ثبت في الكلام ما هو فيصح يرجع للقيح (١٢) إلى الجسم ، فكان لا يستحق (١٣) [١٠٥ ب] الذم عليه لأنه من فعل الغير .

وبعد : فكان لا يصح أن نعلم الصوت إلا بعد العلم بما يتعلق به لأن هذه (١٤) خال الصفة والموصوف . ومعلوم أن أحداً لو حصل في فلاة ووجد الصوت لإدركه وحده ، وإن لم يهــوز خلق ثوبه سواء . فأما قول النظام في الكلام أنه حركة اللسان فيجب أن ننظر : فإن كان خلافه في عبارة ، فالمتعالم من حال أهل اللغة أنهم لا يسمون ما وجدت فيه الحركة متكلماً ولا حركته (١٥) كلاماً . وقد يحرك أحداً لسانه فلا تكون تلك الحركة كلاماً ، وإن خالف في المعنى فهو أبعد ، لأن الحركة يحصل بها الجسم في جهة دون الكلام . ويصح منا فعل الحركة في كل محل دون الكلام ، إلى غير ذلك من الوجوه .

وأبعد من هذا الخلاف : قول من زعم أن الكلام هو القدرة على الحروف لأننا نعلم مغايرة القدرة للكلام . ولو جاز هذا ، لجاز أن نعمل الكتابة هي القدرة على التأليف المخصوص . ثم كذلك في جميع الأفعال ، فصح بهذه الجملة تخصيص الصوت .

- | | |
|---------------------|----------------|
| (١) هـ : القول | (٢) و : الجسم |
| (٣) هـ : ولأنه | (٤) هـ : القيح |
| (٥) هـ : فلا يستحق | (٦) و : حال |
| (٧) هـ : والآخر فيه | |

فصل

[في أن البقاء مستحيل على الأصوات]

والبقاء مستحيل على الأصوات وإلا كنا ندركها في الثاني والثالث ، لأنه لا تأثير له في قطع الإدراك إذا كان المدرك على الصفة التي يدرك عليها ، والواحد مثلا (١) على الصفة التي معها يدرك (٢) ولا مانع .

وقد ذهب الكرامية إلى بقاء الصوت ، وجعلوا إدراكه موقوفا على حال الحدوث . وكان منهم أن الإبقاء محال وقوله أصلا ، وإن كان قد يدرك في حال دون أخرى إلا أن الحدوث لاحظ له في إدراك ما يدرك ، وإن كان له حظ المنع ، ولهذا يصح إدراك (٣) اللون والطعم في حال بقائهما . ولولا أن الإدراك يتعلق بالصفة المتقضاء عن صفة الذات ، وهي لا تثبت لولا الوجود ، لصح إدراك المعلوم (٤) .

وبعد : فلو بقي الصوت لمكان يجب أن لا يعدم إلا بعدم (٥) الفعل الجاري بهرى الضد له ، لأنه لا خدله في الحقيقة . وليس يحتاج في وجوده إلى أمر دائم على الفعل .

وأيا فمكان عند بقائه لا يكون قولنا زيد بأن يصير زيدا أولى من أن يصير ديزا أو يردا ، وإنما يسمع على ما قلنا (٦) إذا كان عند وجود الياء عدم الزاى وعند وجود الدال تعدمان جميعا .

ولا يمكن أن يقال : إنه يدرك على حد ما حدث . لأنه غير متنع أن يبقى الزاى والياء فلا تدركان حتى توجد الدال فتدرك دفعة واحدة ، فيلزم ما قلناه . فصح أن البقاء متنع عليه كاستناعه على الالام .

فصل

[في قدرتنا على الصوت]

والصوت من الأجناس المقدورة لنا وإن كنا لا نقطع إلا بسبب هو الاحتياط فلما قلنا في الآلام والتأليف أننا لا نقدر على فعلهما إلا بسبب . ولا بد من أن يصح من القديم تعالى أن يفعل ذلك كله مبتدئا لما تقدم القول فيه . وإنما تعلم كونه مقدورا لنا بوجوب حصوله على حسب قصدنا وداعينا ، ووجوب إتيائه بحسب كراهتنا وصارفتنا مع السلامة ، فلا بد من حاجته إلينا . ولا وجه لأجله يحتاج إلينا إلا الحدوث .

وبعد : فصحة الأمر به والنهي عنه والمدح عليه أو الذم يقتضى ذلك . فإن أحدا لم يذمهم على الكذب والأمر بالقبح والنهي عن الحسن . ولولا أنه من فعلنا والا وجب (١) إضافته إل الله تعالى . وأن يكون مذموما على فعل الغير . ولا يمكن أن نجعل فعل (٢) الكذب والأمر بالقبح وغيرهما ما يذم أحدا عليه أمرا سوى الحروف (٣) المسموعة وهي من فعلنا على ما ذكرناه (٤) . فإن قال : [١٠٦] الذي يتعلق بأحدنا من الأصوات موقوفا على (٥) من أدركها أو تحصيله إياها على صفة ؟ قيل له : ماذا يقتضى كونها أجساما ، وقد بينا فساد ذلك من قبل .

- | | | |
|---------------|-----------------|-------------------|
| (١) و : متى | (٢) ما جرى | (٣) و : + الرافعة |
| (٤) م : العلم | (٥) و : بعد عدم | (٦) م : ما قلناه |

- | | |
|----------------|-------------------|
| (١) م : واجب | (٢) م : فعل |
| (٣) م : الحروف | (٤) م : ما ذكرناه |
| (٥) م : ما | |

فصل

في تعادل واختلاف الأصوات

يقع في الأصوات تماثل واختلاف (١) ، وفي تضادها كلام . وإنما يمكننا أن نتحقق (٢) ذلك مفصلاً متى قدرنا الصوت تقدير الحروف ، فليست التمييز . وإن كان في الجملة نعلم أن في حرير الباب ما يخالف صوت الأوتار وفيه ما يشابه فالوأي مثل الرأب والراء مثل الزاي ، وكذا الخالي غيرهما [١٠٠-١٠١] من الحروف . والطريق إلى بيان تماثلها هو ما تقدم من بيان تشابه الصوتين (٣) في السواوين وكذلك لمخالفة الرأب للزاي معروفة بمثل ما نعلم به (٤) . مخالفة البياض للسواد . فأما أحد الحرفين إذا وجد بصوت جدير ، فليس يخالف لما هو أخفى منه ، لأن الفصل فيما راجع إلى كثرة أجزاء أحدهما دون الآخر فهو نظير ما قلناه (٥) في الحالك (٦) ما ليس بمالك . وقد يقع الفصل بين الحرفين لا يرجع إلى اقتران حرف بخالف (٧) بأحدهما دون الآخر كالحمزة والتثوين .

وقد جرى في كلام أبي هاشم في الزاي المضمومة أنها مخالفة المفتوحة ، وقياس قوله إذا قال تضاد المختلف من الحروف يقتضي الحكم بتضاد هاتين الزاين وما أشبههما . ووجه القبة في ذلك ثبوت الفصل بين هذين الحرفين ، إلا أنه يمكن صرفه إل ما يقارنه (٨) من الحرف الزائد ، ولأجل هذا تصير الضمة واوا عند الأشياء كما تصير الكسرة ياء عند الأشياء . فلا يدل على اختلاف الزاين

(١) و : التماثل والاختلاف

(٢) و : — الصوتين في

(٣) و : — ما

(٤) و : — محال

(٥) و : — تحقق

(٦) و : — به

(٧) و : — أو

(٨) و : — ما يقارنه

فأما إذا كان أحد الحرفين ساكناً والآخر متحركاً ، فلا يقتضي ذلك الاختلاف بينهما ، ومرادنا بأنه متحرك لأجل حلول الحركة فيه ، لأنه يستحيل على العرض حلول العرض فيه (١) ، وإنما للعرض أنه ليس يكفى في التعلق به مجرد دون حتمية حرف آخر له مفعول (٢) بحركة واعتماد ، وإذا كان ساكناً فهو الذي كفى في التعلق به مجرداً من غيره .

فأما القول في تضاد الحروف فقد كان الشيخان يذهبان إلى تضاد ما اختلف منهما ، وهذا ظاهر قول الشيخ أبي القاسم ، وترقب الشيخ أبو عبد الله في تضادهما . وهو الذي قال به قاضي القضاة في أكثر كتبه إلا ما ذكره في شرح كشف الأغراض عن الأعراس ، فإنه قطع هناك على زوال التضاد بين الحروف المختلفة ، والصحيح هو التوقف ، أما القطع على تضادها بأن يقال : إنه يستحيل متا إجماد حرفين منها في محل واحد لا شيء سوى التضاد ، فلا يصح ، بل يجوز أن تكون الالة [حاجتنا في فعل كل حرف إلى آلة مخصوصة] [١٠٠-١٠١] وفقد ذلك يوجب التعدد (٣) لا التضاد . وليس هو بما يوجب الحق حالا . فيكون موجب أحدهما (٤) ضداً لموجب عن الآخر ، ويصير ذلك دليلاً على تضاد الحروف ولا هو بما يوجب له حكمًا بتضاد عليه ، وليس هو أكثر من وجود الصورت فيه ، وليس هو بما يقتضي هيئة له في قياس على اللون لأنه ليس يدرك على حد (٥) إدراك المل ، فيكون المختلف منه يقتضي هيتين ويصير هذا موجباً للتضاد على ما قوله في اللون وغيره ، لأن هذه القضية إنما تعجب متى كان الطريق إلى إدراك الأمرين واحداً . وهذا مفقود في الأصوات والحروف .

(١) و : — فيه

(٢) و : — التغير

(٣) و : — ح

(٤) و : — مفعول

(٥) و : — لأحدهما

ولا يثبت بما يقتضيه الحال فيه إلا أن يقال : إن إدراك الحروف معصور على حاسة واحدة ، وقد اختلفت (١) عليها (٢) ، فوجب التضاد كالألوان وغيرها على ما يقوله أبو هاشم ، وهذا أيضاً (٣) غير مستقيم لأن تضاد اللون هو لا حصل (٤) لبعضه من الصفة التي تماكس صفة البعض حتى لو قدرنا إدراكهما بحاستين لم يخرجنا (٥) عن التضاد ، ولو لا أن الأمر على ما قلناه لكان لا يصح فيمن لا يعتقد إدراكهما أن يعرف تضادهما عندهما يعرف صفة كل واحد منهما ، بل كان يلزم أن تعرف الأشعريّة تضاد اللونين إذا لم تجعلهما مقصورين في الإدراك على حاسة واحدة ، بل يجوز إدراكهما بكل الحواس ، وإنما كان كذلك لأنه لا يجوز أن يعرف التضاد إلا بعد العلم بحصة التضاد : إما على جملة أو تفصيل ، فصح أنه لا دليل يقتضي تضاد الأصوات .

وأما القطع على زوال التضاد بينهما ، فلما أن ينصر بأن ذلك لو ثبت لكان حكماً من الأحكام ، فلا بد منه من دلالة وهي مفقودة ، فوجب القطع على نفي التضاد ، كما إذا فقدنا هذه الطريقة في المعاني فبيناهما ، وهذا أيضاً لا يصح لأنه قد يجوز الأحكام ولا (٦) دلالة كتجريدنا إدراك الفناء إلى ما شاكل ذلك . وإنما يجب عند عدم الدليل نفي الحكم متى كان الحكم مرجحاً عن الذات لا يقف على اختيار مختار ، أو أن يكون متى لم تثبت الدلالة [١٠٧ ب] قدح في حكمه الحكيم . فأما عند قدميّن الأمرين فلا يجب عند عدم الدلالة القطع على نفي الحكم

فوجب التوقف فيما قلناه من تضاد الحروف ، ومتى توقفنا في تضادها (٧) لم يؤد إلى كون الذات على صفة لا يصح منا أن نعرفها ، لأنها إذا تضادت فهي كما لو (٨) لم تكن كذلك فيما هي عليه في ذاتها (٩) . وإنما يعدم العلم بتأثيرها في غيرها لا العلم بما يرجع إلى ذات الحروف وأصواتها .

- (١) : اختلف
(٢) : و — أيضاً
(٣) : و (٤) : يحصل
(٥) : و (٦) : ولا

- (١) : و : تضادهما
(٢) : و : ذاتها
(٣) : ١ : — لو

فصل

في علاقة الكلام بالخرس والسكوت

وكلا لا يضاد بعض الحروف بعضاً فلا نجد لما من غير هذا القليل . والذي يشبه الحال فيه هو الخرس والسكوت ، وليس بينهما وبين الكلام تضاد ، لأن الخرس فساد يلحق آلة الكلام ، وهذا يكون بعمان كثيرة من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط ، ولا يجوز في المعاني المختلفة أن تنفي شيئاً واحداً . وحتى جعل عجزاً فالذي يضاده هو (١) القدرة ، فكيف يضاد الكلام مع اختلافهما (٢) . ولا بد ، متى جعل عجزاً ، أن يخص اللسان ، والا فلاذا ساغ في أجزاء ما لم يأت (٣) منه التصرف فهو زمن .

وبعد : فلو كان (٤) هذا للكلام (٥) في الحقيقة ، لم يصح وصف القديم تعالى بالقدرة على خلق الكلام في لسان الآخر . وعلى هذه الطريقة يصح أن يتكلم أحدنا بما في الصدى مع وجود الخرس في تلك الحال ، وصح أيضاً (٦) أن يفعل أحدنا سبب أقل الحروف ثم يخرس في حال وجود الكلام . ولو كان تضاداً لم يصح أن يهاجمه لأن التضاد راجع إلى آحاد الشيء دون جمعه . وبهذه الطريقة تمنع (٧) من كون السكوت تضاداً للكلام ، لأنه يصح أن يكون ساكناً في حال هو متكلم بما في الصدى ، ومتكلم بسبب قد أوجده في الأول ، وعند وجوده عليه يكون ساكناً ، ويصح أن يتكلم بالآلة وهو ساكناً بالآخرى لو كانت له آلتان .

هذا وحقيقة السكوت أن لا يفعل الحلق القادر على الكلام سبباً في لسانه في الوقت الذي كان يصح منه ذلك ، لأنه قد يحرك لسانه وهو [١٠٨] موصوف بالسكوت لما كان الذي فعله ليس من أسباب الكلام . وقد لا يفعل سبب الكلام في الوقت الذي يستحيل ذلك منه بأن يكون حالة (١) حدوث القدرة ، ولا يوصف بأنه ساكناً . فإذا صح أن حقيقة (٢) ما ذكرناه ، وهي راجعة إلى النفي ، فكيف ثبت التضاد ؟ ومتى رجعت بالسكوت إلى تسكين اللسان عن أسباب الكلام ، فالذي يضاد السكون (٣) هو الحركة دون الكلام . وكيف يصح هذا مع أن الحركة قد تقع من جنس السكون ؟ فكان يجب تضاده لما أيضا .

وبعد : فقد صح من الله تعالى إجماع الكلام في الحلق الساكن ، ويصح منا إجماع الحرف الواحد في محل ساكن ، لأن الحركة إنما تحتاج إليها حال حدوث الاجتهاد لكونها شرطاً في التوليد . وقد جعل الفيض أهر لإسحاق الدلالة على أن لأحد الكلام أنه كان يجب أن يكون مدركاً بهذه الحاسة المخصوصة كما ثبت في سائر التضادات . ومعلوم أن الخرس والسكوت لا يدركان بهذه الحاسة ، فوجب نفي التضاد بينهما وبين الكلام . إلا أن في ذلك رجوعاً إلى الوجود (٤) ، فيجب أن يحدد ما تقدم وأن (٥) يكون المانع من الجمع بين الخرس والسكوت والكلام ما يجري مجرى التضاد على ما بيناه . فأما من زعم أن التبيين والطفولية تضادان للكلام فقد تجهل ، لأن للطفل يصح أن يتكلم كما تكلم فيسي عليه السلام في المهد ، ويصح وجود الكلام في التبيين من جهاته تعالى كما روي في مكالمه الدبيب أحياناً بن أوس

(١) : حال	(٢) : حقيقة
(٣) : السكوت	(٤) : السكوت
(٥) : + المحتمل	(٦) : -

(١) : أ : هي	(٢) : اختلافها
(٢) : لا يأتى	(٣) : + الكلام
(٤) : الخرس على	(٥) : - أيضا
(٦) : - من	

الجزأى فى حياة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله . ولو كان ذلك متدا لم يصح وجوده فى القلب ولا فى البيضة .

فصل

فى أن الأصوات موجودة فى محال

إعلم أنه لا شبهة فى أن الأصوات التى تدركها هى موجودة فى محال ولهذا يختلف حالها بحسب اختلاف أحوال المحال فى الهلابة وتخلاتها ويكون صوت الحجر بخلاف طنين الطست ، وكذلك لا شبهة فى أنه متى [٨٠ ب] كان موجودا من قبلنا فلا يصح إلا أن يوجد فى محال مخصوصة لأننا لا نقدر على فعله إلا بسبب من شأنه أن لا يولد إلا بعد اتصال محله بمحل ما يولد فيه . وإنما الذى يشبهه فىحتاج إلى إقامة الدليل عليه أن يقال : فلا كان فى مقدور الله عز وجل (٢) إيجاد صوت لا فى محال ؟

والأصل فى هذا الباب أن حكم الكلام مقصور على محله ولا يرجع منه إلى الجهة الفاعلة حكم ، ولهذا لو كان له عند إسناده على محله ، ولهذا الطريقة وقع الفصل بين بعضها وبين بعض لاختلاف أحوال محالها وثبت الفصل بين الجهات التى منها يدرك ، فإذا صححت هذه الجهة وجب أن يكون حال الصوت (٣) كالسكرن (٤) والمكون وغيرهما فى إمتناع وجوده إلا فى محال وأن لا يختلف المحال ذلك بحسب اختلاف (٥) أحوال الفاعلين ، لأن ما يكون شرطاً فى وجود أمر من الأمور لا يتغير بالفاعلين .

- | | |
|----------------------|-----------------|
| (١) أ ، و : — على | (٢) و : نال |
| (٣) أ : — الصوت | (٤) أ : كاللوان |
| (٥) أ ، و : — اختلاف | |

وأقوى الوجوه فى هذا الباب أن الحروف لو كانت متضادة لو وجدت لا فى محل لم يصح وجود حرفين مختلفين فى العالم لانهما (١) إذا وجدنا لا فى محل لم يحل حالهما من أحد أمرين : إما أن لا تضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر ، وهذا لا يجوز ؛ أو أن تضادا (٢) فتصير مضادتهما على مجرد الوجود ويطل الشرط الذى يعتبر لو وجدنا فى محل من كون المحل واحداً . وإذا وجب تضادهما على مجرد الوجود ، لم يصح وجود حرفين مختلفين فى العالم ، على مثل ما قلناه فى اللون لو وجدنا لا فى محل ، ونحن نعلم على كل حال أن الحرفين المختلفين يصح وجودهما ، فما يؤدى إلى رفعه وجب فساد . وهذه دلالة (٣) ظاهرة على قول من يرى تضاد المختلف من الحروف . وإذا ذهبنا إلى التوقف فيه ، فالكلام صحيح مع التقدير .

ولا يجوز أن يقال إن تقدير [١٠٩ أ] التضاد تقدير لقلب الجنس ، لأن مثل هذا التقدير صحيح متى أئمر علما . هذا على أن حال الزاى لا يتغير فى الوجه الذى تدرك (٤) عليه سواء جعلت مضادة للراء أو غير مضادة لها . فإن قال : لو وجدنا لا فى محل لعكست إمتناع اجتماعهما ، وإنما عرفتم صحة وجود المختلفين عند وجودهما فى المحالين المتباينين ، قيل له : أنا نعلم صحة وجود الحرفين المختلفين على كل وجه من دون شرط ، وقد صار قول الخصم دامقاً لهذا العلم السابق ، فوجب بطلانه .

فإن قال : إن (٥) الذى أدى إلى هذا القاسم هو تقديركم للتضاد فى الأصوات ،

- | | |
|-----------------|--------------|
| (١) أ : — إنما | (٢) أ : تضاد |
| (٣) أ : نسل | (٤) أ : فيها |
| (٥) أ : للدلالة | (٦) و : تدرك |
| (٧) أ : — إن | |

فانكروا ذكره والا فتقدير وجوده لا في محل . مع زوال التضاد ، لا يؤدي إلى شيء فابعد . قيل له : ليس كذلك ، لأنهما لو تضادا ومما موجودان في محل ، لصح عند تغاير المحل وجودهما ، فصار الذي أدى إليه تقدير وجودهما لا في محل لا تقدير التضاد فقط . وعلى أنه كان يجب أن يترك (١) القولان اللذان يؤدي مجموعهما إلى هذا الفابعد . فهذا غاية ما يمكن ذكره في ذلك .

وقد قيل : إذا كان الصوت من ضلنا لا يوجد إلا في محل ، فيجب أن يكون حاجته إلى محل (٢) لجسه لأنه لا مانع يمنع من هذا التعليل وإذا كان كذلك ، وجب (٣) في كل ما هو من هذا القيل أن يحتاج إلى المحل . ولا يلزم على ذلك الإرادة (٤) الواقعة منا لأن حاجتها إلى محل هي لأن يتخصص بنا لا لجسها ، فلما يصح وجودها من جهة الله تعالى لا في محل .

ويشتر من ذلك بأن يقال : إن التعليل يجب أن يقع الحاجة إلى محل بعينه ، لأنه ليس يحتاج إلى محل ما (٥) فقط . وإذا كان كذلك ، وجب في كل ما هو من جسده أن يحتاج إلى هذا المحل المخصوص وذلك باطل . وقيل : إذا كان بعض الأصوات موجودا لا في محل ، فلو وجد (٦) هذا [٩ . ١٠ ب] النوع لا في محل ، لوجبت مفارقتها للأول بامر من الأمور (٧) . فإذا لم يجر أن يؤثر فيه الفاعل ولا كانت حاجتنا طلة تؤثر فيه وكانا (٨) متساويين (٩) فيما يرجع إلى ذاتها فيجب أن لا يصح وجوده إلا في محل كما ثبت في الأول ، ويفصل بين ذلك وبين

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| (١) هـ : يتر ١١ | (٢) ١ : محله |
| (٣) هـ : فيجب | (٤) هـ : إلا إرادة |
| (٥) هـ : ما | (٦) هـ : من |
| (٧) هـ : من الأمور بامر | (٨) هـ : متساويين |
| (٩) ١ : وكانا | |

الإرادة فيقال : أن فيهما (١) . وجها وهو أن القديم تعالى لا يصح أن يريد إلا بما (٢) يوجد لا في محل ، وأحدنا (٣) لا يصح (٤) أن يريد إلا بما يوجد في أبعاضه . وربما يفترض ذلك بالصوتين واللوتين إذا وجد أحدهما في محل والآخر في محل سواء ، لأنه لا يؤثر فيه شيء من هذه الوجوه ، فبلا جاز مثله فيما (٥) يوجد في محل وفيما يوجد لا في محل ؟

وقيل : لو وجد لا في محل لم يكن بين وجوده وعدمه فرقان ، لأن حكمه يظهر بمحله . إلا أنه يقال على ذلك أن الفاصل بين وجوده وعدمه أنه إذا كان موجودا صح أن يدرك وإذا عدم لم يصح إدراكه وهذا كاف (٦) في (٧) الفرق ، وإنما يجب أن ثبت تأخير إزاحة (٨) إذا صح وجوده في محل . فأما إذا وجد لا في محل لم يلزم ظهور حكم زائد على ما قلناه .

وقيل : إنما عند إدراك الصوت نعلم وجوده ، وكذا (٩) نعلم هذا العلم محله للفصل الواقع بين الجهات التي يدرك منها (١٠) ، فلا يتم هذا إلا بعد أن يكون حالا ، فصار (١١) العلم بالوجود والعلم بالجبهة التي منها يسمع يجرى مجرى واحدا . فأما (١٢) إذا لم يكن بد عند إدراكه (١٣) من العلم بوجوده ، فلا بد من العلم بمحله

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| (١) هـ : فيها | (٢) هـ : ما |
| (٣) ١ : هـ : واحد | (٤) ١ : في الأصل : إلا يصح |
| (٥) هـ : قيا | (٦) هـ : كافي |
| (٧) هـ : في | (٨) و : أريد |
| (٩) هـ : و | (١٠) هـ : بها |
| (١١) ١ : هـ : وصار | (١٢) ١ : هـ : فإذا |
| (١٣) ١ : هـ : عند إدراكه بد | |

أيضا . وهذا يقتضى أنه لا يوجد إلا في محل كما لا يدرك إلا وهو موجود .

وأعرض ذلك بأن قيل : إن إدراكه هو الأمر يرجع إلى ذاته وإن شرط بالوجود . ومن الخيال أن يدرك فلا يعلم وجوده ، ولم تثبت هذه القضية في الحاجة إلى محل لأن ثبوت التفرقة بين الجهات إنما هو فيما يوجد في محل . فأما إن جوز وجوده لا في محل ، فهذه التفرقة غير حاصلة . فجملة ما ذكر [١١٠] في هذا الباب هو ما أشرت إليه ، وقد اعتمد الوجه الأول وطريقة القول ما تقدم .

فصل

في حاجة الكلام إلى المحل

اعلم أنه إذا وجبت (١) حاجة الأصوات إلى محال ، فجرد المحل كاف في صحة وجودها (٢) فيه . هذا هو الصحيح . وإذا كفى (٣) ذلك في وجود الصوت فهو كاف في وجود الكلام أيضا ، لأنه مركب من الحروف المخصوصة ، وما يمكن في وجود نوع الشيء فهو كاف في وجوده على وجه مخصوص ، كنية القلب التي يحتاج إليها الاعتقاد ، لأنها كافية في وجود العلم لما كان (٤) اعتقادا واقعا على وجه .

فأما الذي يدل على ما قلناه فهو أن حكم الكلام مقصور على محله ، وما كان لذلك فالمحل وحده (٥) كاف في وجوده فيه مثل الكون واللون وغيرهما . ولهذا كل ما ثبت له حكم لفهر محله ، لم يكن مجرد في وجوده فيه ؛ كالعلم والحياة وغيرهما ، فصار هذه العلة مستمرة . ولم يكن الفرق (٦) بين الكون واللون والطعم وبين الإرادة والعلم والنبوة ، إلا أن حكم بعضها يرجع إلى المحل وحكم الباقي يرجع إلى غيره . فإذا ثبت هذه العلة وصح أن حكم الكلام موقوف على محله ، فيجب أن يمكن مجرد في وجوده فيه . ولا ينتقض هذا بالتأليف واحتياجه إلى محلين ، وإن كان حكمه راجعا إلى المحل لأنهما له كالمحل الواحد لفهر من الأعراض .

فلن قال : إن (٧) أقلب عليكم فأقول : بل إنما كان حكمه مقصورا على محله

(٢) و : وهو ما

(٤) هـ : ن

(٦) هـ : الصرف

(١) و : وجب

(٣) ا : يفي

(٥) هـ : واحده

(٧) ا : قلبي

لا (١) لا يحتاج إلى مزيد منه فلا يكون قولكم إن ما (٢) لا يحتاج إلى أمر زائد على معمله لأن حكمه مقصور على معمله بأولى مما قلته وإذا (٣) حارت اللغة هذه لا تتميز بما يمل ، وجب فساد ذلك . قيل له : أن الذي ذكرته تمليل (٤) فسد لأن الحاجة إلى المحل تابعة للإيجاب لما توجبه من الحكم ، فلماذا لو وجد (٥) الكون لاقى محل لاوجب كون الجوهر كائنا ولم يحتج إلى محل . ولكن إنما وجب الحلول لأن إيجابه (٦) لا يثبت لولاه من حيث يرفع الاختصاص لو وجد لاقى محل . فصار [١١٠ ب] السائل كأنه يقول : ملا جعلتم إيجاب الحكم لمحله تابعا لحلوله ، ومن حق الحلول أن يتبع هذا الإيجاب الخصوص ، فوجب فساد (٧) ما قل به ، وصح تعليلنا . فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في ذلك . وإذا جرى في كلامنا أن حكم هذا (٨) الفرض يرجع إلى المحل مثل اللون والصوت (٩) وغيرهما ، فليست نريد أن له حكما به ، وإنما الفرض أنه لو كان له عند لكان انضمام على المحل إلى ما يقبض هذا من الأحكام التي ترجع إلى الحال .

فصل

في صفة المحل الذي يعمل فيه الكلام والصوت

وقد وقع اختلاف شديد في صفة المحل الذي يصح وجود الكلام والأصوات فيه . ولأبي حاتم فيه أقوال ثلاثة : قال مرة بمجاها (١٠) إلى حركة

- | | |
|---------------------------|-----------------|
| (١) هـ - لا | (٢) و : إنما |
| (٣) و : فإذا | (٤) هـ : تمليل |
| (٥) هـ : أوجد | (٦) هـ : مجاه |
| (٧) هـ : فساد | (٨) ا : - هذا |
| (٩) هـ ، و : الصوت واللون | (١٠) هـ : محتاج |

معه وإلى حصول بنية فيه ، وهذا قول الشيخ أبي علي (١) . وقال مرة أخرى : لا يحتاج إلى الحركة ، ولكن الحاجة إلى البنية ثابتة ، وهذا هو الذي قال به أبو علي بن خلاد ، واستقر قوله أخيرا على أن المحل وحده كاف على ما تقدم بيانه (٢) له .

وظاهر كلام الشيخ أبي القاسم يقتضي إحتياج الصوت إلى الصفة . وقال الشيخ أبو علي : يحتاج إلى صلاية في المحل من أي فاعل وجد . وأبو حاتم يقول : إنما يحتاج (٣) إلى صلاية إذا كان من فعلنا ، فأما الأمر يرجع إلى لوجه فلا ، وإن كان قد جرى له مثل (٤) قول الشيخ أبي علي ، وعلى مذهب أبي علي في الحكاية تقتضي حاجة الكلام في كونه مسموعا إلى الصوت لما ذهب إلى أنه معنى غير الكلام ، والقول في ذلك يوجب من الجملة التي تقدمت . إنما الذي نحتاج إلى ذكره الآن أنه لا يحتاج الكلام والأصوات إلى حركة معالهما (٥) ولا إلى بنية زائدة ، ووجهه (٦) القبه في (٧) ذلك . ثم تلحق (٨) هذه الجملة بالكلام على أبي علي بن خلاد فإن ظاهر كلامه يقتضي أن الكلام لا يوجد إلا في الهواء ، فبين صحة وجوده في جميع الأجسام .

فصل

في إبطال حاجة الأصوات إلى بنية

أما إبطال حاجته إلى بنية ، فاقدم يمكن ذكره فيه لأن حكم الكلام

- | | |
|----------------------|----------------|
| (١) ا ، هـ : أبو علي | (٢) و : بيا |
| (٣) هـ : إحتاج | (٤) ا : مثل |
| (٥) و : مطلقا | (٦) هـ : ووجود |
| (٧) هـ : + كل | (٨) و : نتلج |

والاصوات [١١١] مقصور (١) على محله فجزءه يجب أن يكنى على ما تقدم وهذا يعني: يقع من حاجته إلى حركة فله ولكنا (٢) نخبر (٣) كل واحد من هذين بوجوده . وأفواجا في المنع من حاجته (٤) إلى بنية ما قد صح أنه يوجد في الجماد ، وتأليف الجماد كافتراقه . ولو احتاج إلى بنية لحل محل (٥) سائر المعاني التي تحتاج في وجودها إلى نفس ، لأن وجودها في الجماد محال ، فيجب — إذا صح وجود الكلام في الجماد — أن يصح وجوده في المحال المفترقة لأن وجود تلك البنية في الجماد كعدمها . ولا يقتض ذلك بالتأليف فيقال : لا يكفي المحل الواحد مع أن وجوده في الجماد صحيح ، لأنه لا يصح وجوده في الجماد لم نقل بحاجته إلى بنية لأنها نفس التأليف ، وهذا يقتضي حاجة النفس إلى نفسه والمحلان له كالمحل الواحد لغيره من الأجزاء .

وبعد : فلو احتاجت الحروف إلى بني وقدرنا تضاد الحروف ، لوجب أن لا يحتاج أحد الضدين إلا إلى ما يحتاج إليه الضد الآخر . ومعلوم أنها لو احتاجت إلى بني لكانت بنية بعضها غير بنية البعض ، وهذا يعود على تضادها بالنقض ، فيجب المنع من الحاجة إلى البنية .

وبعد : فلو احتاج الكلام إلى بنية لاحتاج الصوت إليها لأن الجفص واحد . ولو وجب (٦) أن يجري الحال في ذلك يجري الحال في العلم والاعتقاد ، وقد صح وجود الاصوات المجردة لا في مبنى (٧) بنية مخصوصة فكذلك يجب في الكلام . وبعد : فلو احتاج إلى بنية لوجب الحاجة إلى بنية مخصوصة . ومعلوم أن الالسن التي يصح وجود الكلام فيها - مفترقة في كيفية البني .

وبعد : فلو احتاج إلى البنية ، لوجب الحاجة إلى المجاورة وهي متضادة عندما ثبتت (٨) تناهي الأمكنة بها ، وهذا يوجب الحاجة إلى الضدين .

- | | |
|----------------|------------------------------|
| (١) : مقصوره | (٢) : لكان ، و : ولكنا لكانا |
| (٣) : و : نخبر | (٤) : حاجة |
| (٥) : و : محل | (٦) : و : + محل |
| (٧) : و : ثبت | (٨) : ثبت |

إلا أنه يمكن أن يمتنع ذلك فيقال : يحتاج إلى ضدين على درجة البذل لا على طريق الجمع وقيل : إن حكمه الراجع إلى ذاته يظهر ولا بنية . فصار كالكون والكون [١١١ ب] وغيرهما وإذا مثل عن ذلك قبيل : إن حكم الإرادة (١) كان يظهر لو وجدت (٢) في غير بنية القلوب ، ولم يمنع هذا من حاجتها إليها (٣) ، فكذلك الحاجة إلى الكلام . والجواب أنه (٤) كان لا يظهر حكم هذه المعاني لو لا وجودها في مبنى بنية القلب ، فلا يدخل على ما قلناه .

والشبهة في حاجة الكلام إلى بنية أن يقال : إن أخذنا بتعذر عليه فعل الكلام بما فيه من قدره مع أنها قدرة عليه ، وإنما يتمكن من إيجاد الكلام في لسانه ولا حاجة سوى حاجته إلى بنية ، فقد قدرت في اليد . والجواب : أن أخذنا إنما يفعل الكلام بقدرة سبب متولد (٥) عنه ، فلما احتاج إلى هذه الأمور لم تمتنع (٦) حاجته إلى آلة مخصوصة ، فن أن أن الله عز وجل لا يصح أن يفعل في المحل (٧) التفرد إذا فعله مبتدئا ، لأن تلك الحاجة لم تلبث إلا لما ذكرناه من فعلنا له بسبب .

وربما قيل أن الالتئع يتطرق عليه التعلق بالراء لفقد البنية التي يحتاج إليها : وجوابنا : أن أخذنا يحتاج في إيجاد الكلام إلى آلة مخصوصة ، وذلك لا يمنع من صحة وجوده على خلاف هذا الوجه . وعلى قريب من هذا يسألوننا عن صحة إيجاد الكلام (٨) في مواضع ثبتت فيها رجوع الصدى ، وأنه إنما لا يحصل

- | | |
|---------------------|------------------------|
| (١) : + والعلم | (٢) : و : وجدته |
| (٣) : حاجتهما إليها | (٤) : بأه |
| (٥) : و : يتولد | (٦) : تمنع |
| (٧) : الخطب | (٨) : و : إيجاد الكلام |

في كل موضع لفقد البنية . وجوابنا يجازى على نحو (١) ما تقدم ، لأن التعذر هو
لأننا نحتاج إلى آلات مخصوصة ، فقد فقدت الآلي بعض المواضع وسنبين كيفية
إيجادنا للكلام في الصدى من بعد : أو في باب الاعتماد .

وليس لأحد أن يقول : فإن كان كل ما لا يمكنكم فعله إلا فيه ومعه آلة
لكم ، فقولوا مثله في القلب حتى تحصلوا آلة ، وذلك لأن القلب عما يحتاج العلم
في وجوده إليه ، ولا يختلف حاله بالفاعلين (٢) ، فلهذا (٣) لم يجعل آلة ، وما هو
آلة في الحقيقة فالحال فيه مخالف لذلك .

فصل

[في إبطال حاجة الأصوات إلى الحركة]

فأما حاجته إلى الحركة فما (١) يطل من حيث كان حكمه مقصوراً على محله
ومن حيث يظهر حكمه بغير الحركة على ما تقدم في الأول ، ومن حيث أن
الحركات متضادة فالحاجة إليها تقتضي (٢) الحاجة إلى الأضداد . وبيان هذا أن
ما لفعله من هذا الصوت في هذا المكان ، يصح منا أن نفعله بهينه لو كنا في مكان
آخر لأنه لو لم يصح ذلك وكان أحد الصوتين غير الآخر ، وهما مثلاً ، قدم
تعدى القدرة في التعلق بالجزء الواحد إلى ما زاد عليه من المتماثلات (٣) على
الشروط التي تذكرها ، فلا بد من أن يكون هو بهينه وفعلوا في المكان الثاني ،
والكوفان في هذين المكانين يتحدان .

ويجوز : فالحركة قد تكون من جنس السكون ، فلو احتاج إلى أحدهما ،
لاحتاج إلى ما هو من هذا النوع ، وهذا ، ويجب حاجته إلى السكون . إلا أن
هذا الوجه مما يمكن أن يقال : لا يمتنع أن يحتاج إلى معنى مخصوص كما تراعره
في البنية التي توجد فيها الحياة ، لأنه لا يكفي جنس التأليف .

ويجوز : فإن أحداً يصح منه إيجاد الصوت في محل هو ساكن . ولو احتاج
في وجوده إلى الحركة لما صح ذلك . وهذا كمن طرح خرقة على سندان لأن
الصوت يظهر في ظاهر السندان كحدوته في الخرقة ولا حركة في السندان ، بل
هو على حاله في السكون . ويصح مثل هذا في الحرف الواحد ، لأن الاعتماد
الذي يولده يجب (٤) مصاحبة الحركة له ، حال (٥) حدوته والحالة (٦) الثانية :

(١) : هـ : فيها . (٢) : هـ : + ذلك .

(٣) : هـ : المتماثلات . (٤) : هـ : — يجب .

(٥) : أ : حالة . (٦) : و : في الحالة .

(٢) : أ : بالفاعل

(١) : هـ : نحري

(٢) : هـ : لهذا

في حالة وجود الحرف ، تكون الحركة باطلة زائفة .

والشبهة في حاجة الأصوات (١) إلى الحركات أن طنين الطست يتقطع عند تسكينه على طريقة واحدة . فلو كانت الحاجة الصوت إلى الحركة في وجوده لم يكن يلزم انقطاع طنينه عند سكونه . والجواب : أنه ليس فيما ذكره ما يقتضي حاجته في الوجود إلى الحركة ، بل الوجه في انقطاع الطنين عند السكون أن الصوت من فلتان [١١٢ ب] لا يوجد (٢) إلا متوقفاً عن الاعتماد . والشرط في توليد الصاكة ، وهو تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينهما مع الاعتماد . ولهذا اعتبرنا فيما يوجد من جهتنا من الأصوات صلاية المحل لما اشترط توليد الاعتماد بها . ولا يطل هذا بما تقطع من الكلام في لساننا ، لأنه تحصل فيه صلاية عند اعتماد القادر عليه . ولا فرق بين ما كان صلباً (٣) بنفسه ، وبين (٤) ما يتصلب بفعله . فإذا صحف هذه الجملة وصح أن الحركة شرط (٥) في توليد الصوت ، فمقد زوالها يزول ما هي (٦) شرط فيه ، فتبطل سبيل ما نعلم (٧) من تغلب الرمي من دون توجيه القوس ، ثم لا تحصل (٨) حركة السهم بحاجة إلى (٩) الزور . وإنما كان يصير ما ذكره شبهة لو تيسر (١٠) لنا ذلك في محض مبتدأ يتقطع بوجوده عند انقطاع الحركة ، وهذا بما لا سبيل إليه .

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| (١) و : الصوت . | (٢) هـ : لا يوجد . |
| (٣) هـ : من كان صلباً . | (٤) و : وبينما . |
| (٥) في الأصل : السبب . | (٦) و : ما هو . |
| (٧) و : ما نعلمه . | (٨) ا : لا تحصل . |
| (٩) هـ : مبتدأ . | (١٠) هـ ، و : تيسر . |

ولولا أن الأمر على ما قلناه لزم — إذا كانت الأصوات تثبت عند كثرة الحركات وتضعف عند ضعفها — أن تثبت بينهما (١) طريقة التوليد . فيلزم الشيخ أنها على أن يفضل الله بسبب أو يكون أحدنا فاعلاً (٢) للصوت إن شاء الله تعالى : إن عند انقطاع الحركة يسكن الطنين . وأما كون الشيء شيئاً لفعله ما ذكرناه ، وإن (٣) لم يجب ذلك فهكذا (٤) ما قاله (٥) .

وبين صحة ما قلناه أن الحركة لو كان يحتاج إليها الصوت في وجوده ، لزم أن لا يفترق (٦) الحال بين قليل الأصوات وكثيرها . فإذا ثبت التفرقة وكانت الأصوات إذا كثرت ، فلا بد من كثرة الحركات ، فيجب ، إذا جعل بينهما عروب من عروب الحاجة ، أن يكون راجعاً إلى طريقة التوليد ، لأن هذا هو أصح (٧) من أن يكون وجه الحاجة بينهما ما يرجع إلى الوجود . وقد يمكن تحرير (٨) ذلك على وجه يصير دلالة مبتدأ [١١٣] .

فصل

[في صحة وجود الكلام في غير الهواء]

فأما القول في صحة وجود الكلام في غير الهواء ، فهو لأن أحدنا يعتمد على لسانه فيوجد فيه الصوت ، ولذا نسمعه من تلك الجهة ، ويعتمد على شفثيه (١) فيوجد فيها الباء ، ولو كان يحمل الهواء لكان لا فرق بين الشفة وغيرها في صحة

- | | |
|---------------------|----------------------------|
| (١) ا : بينها . | (٢) ا ، هـ : فاعل . |
| (٣) ا ، هـ : فإن . | (٤) ا : هكذا ، هـ : فهذا . |
| (٥) هـ : ماله . | (٦) هـ : يفترق . |
| (٧) هـ : شفته . | (٨) ا : تحرير . |
| (٩) ا ، و : شفثيه . | |

وجود (١) هذه الحروف فيه . ولو لم توجد الحروف في الهواء لما وجد في الهواء ، لأن الذي أوجب حصوله في الهواء وجود الصفة فيها ، وهذا قائم في الشفة وغيرها .

وبين هذا أن الاستان متى نومت أو بطلت لم يصح أن توجد الحروف التي تحتاج إليها ، ولو حل في (٢) الهواء لما أغل غدها بصحة وجوده . وأقوى ذلك كله ما نعرفه من مخالفة أصوات الأجسام بعضها لبعض . فإن صوت الجهر بخلاف (٣) ما ليس بجهر ، وصوت البوق مخالف لصوت الجهر ، وطنين الطست ليس كصوت الحديد ، وما يسمع من ضرب (٤) الحديد على الحديد ليس كما يسمع من ضرب الصنفر على الصنفر . وإذا صح ذلك ، وكان الهواء على سواء في مجاورته هذه الأجسام ، فلو كان يمل فقط لم يجر اختلاف أحوال (٥) هذه الأصوات ولكانت متساوية عند الإدراك ، فيجب أن يكون الوجه في اختلافها (٦) اختلاف أحوال محالها .

والشبه الذي تذكر في هذا الباب كإثباته على وجود الكلام والأصوات في الهواء . ونحن لا نمنع من ذلك ، فإننا إذا جعلنا مجرد الحمل كافياً ، فالهواء وغيره الهواء في هذا الحكم سواء . وإنما موضع الخلاف أنه لا يجب قصره في وجوده على الهواء فقط ، حتى يحال وجوده إلا فيه . فن ذلك قولهم : إن من منع من التنفس لم يأت منه (٧) الكلام ، فيجب أن يحمل الهواء الذي عند فمده لا يصح وجود الكلام ، لأن ما عداه من الاعتماد والمساكات (٨) حاصل في

- | | |
|--------------------|------------------------|
| (١) هـ : وجوده . | (٣) هـ : - في . |
| (٢) و : مخالف . | (٤) و : صوت . |
| (٥) ا ، هـ : حال . | (٦) هـ : اختلاف . |
| (٧) هـ : مسه . | (٨) ا ، هـ : والصكات . |

لشبه : وعلى قريب من هذا يشبه بمن به ضيق النفس ، لأن الإستمرار على الكلام [٣١٦ ب] متعذر عليه . وربما يشبه (١) ذلك في الأصوات (٢) الموجودة في اللزائم والهرجات . فإن الضارب يقطع الهواء بأصابعه على الثقب ، وكذلك الحال في العفارات والعيذان وربما شبه (٣) ذلك بالبوق إذا ضرب ، لأن الهواء مجتمع في الرأس الأشيق منه ويختق ، ولهذا (٤) نسمع الصوت العظيم . ولو أنه ضرب من رأسه الأوسع لم يسمع مثل ذلك لفقد إختناق الهواء ، فيجب (٥) أن يدل هذا على وجود (٦) الصوت فيه . وربما شبه بالقمقمه الصياحة وهي قمتضيقه الرأس بخلاف ما . وتوقد تحتها النار حتى يستحيل الماء بخاراً وقد سد رأسها سداً وثيقاً ، فإذا حل رأسها فضاغط (٧) الهواء ووجد منفذاً ، فربما سمعت منها صيحة (٨) تقتل في بعض الحالات .

والأصل في الجواب عن هذه شبه أن أكثر ما في ذلك صحة وجود الصوت في الهواء ، فن أين أنه لا يصح وجوده في غيره . وليس يمتنع أن يكون الهواء مكتملاً لصحة وجود الكلام منا في اللسان بأن يكون الشرط فيه تردد النفس في هذه المجاري (٩) لا لأن الصوت لا يحمل اللسان والتهرات (١٠) ، فهو كالعمود . إذ

- | | |
|--------------------|---------------------|
| (١) ا ، هـ : شبه | (٢) هـ : بالأصوات |
| (٣) و : يشبه | (٤) و : فلذا |
| (٥) هـ : يجب | (٦) هـ : وجوده |
| (٧) ا ، هـ : خاصة | (٨) هـ : تصاعد |
| (٩) هـ : شبه | (١٠) هـ : المجاورات |
| (١١) هـ : والتهرات | |

الصوت يوجد في الزمان، لكن (١) لابد من توتير مخصوص ومن (٢) أن يكون هناك تهريف، فيصير ذلك مكملًا للآلة. ولما لم يتردد (٣) النفس في لهوات من به ضيق النفس، ولم يمكنه الإستمرار على الكلام، فكنا (٤) نقول في كل ما أورده من المزامير والبراعات والصفارات والميدانم البوقات، لأن في جميع ذلك لا يتبع أن يصير الهواء مكملًا لشرط في تحصيل أجدا الأصوات في الأجسام التي ذكرها. فإذا لم يصادف جسمًا رقيقًا (٥) كالهواء يهبط فيه، لم توجد فيه هذه الأصوات، وإن كان يوجد الصوت في نفس القضية وغيرها.

فأما الذي قيل في التعمقه، فإن صح، فليس يمنع من حصول الصوت في نفس التعمقه إلا أن شدي توقف على حصول مصاكات واعتادات [١١٤] كثيرة فيها، وهذا إنما يتم بإيقاد النار تحتها وحصول صلابة في الهواء لاستحالة (٦) الماء إليه، فيصاك التعمقه ويوجد هذا الصوت العظيم.

فصل

[في أن الله يفعل الأصوات العظيمة في الجزء المنفرد]

إذا صحت الجملة المتقدمة من ولوج الغنية في وجود (٧) الأصوات المنفردة (٨) المثل، وصح أن الله تعالى يقدر على فعلها مبتدئة (٩)، وصح أن فيها متانلا، وصح

- | | |
|-------------------|------------------|
| (١) : ولكن | (٢) : و، و : — و |
| (٣) : يتردد | (٤) : و : وهكذا |
| (٥) : رقيقاً | (٦) : لا استحالة |
| (٧) : و : في مجزء | (٨) : و : بمجرد |
| (٩) : مبتدئة | |

أن الأمثال الكثيرة يصح وجودها في محل واحد، فيجب صحة إيجاد أقدم وجعل (١) في الجزء المنفرد الأصوات العظيمة فأما إذا فعلها متولدة — ومعلوم حاجتها إلى الصلابة في التوليد (٢) عن الإعتاد — فأقل (٣) ما يجوز وجودها فيه جزءان لأنها تأليف منصوص، فلا بد منهما، ولا يبق بعد ذلك إلا التدنيس بمثلهم لعدم، ويصير هنا منزلة أن يقال: لو كفى المثل في (٤) وجود الحلاوة (٥)، لصح أن يوجد في الجزء المنفرد مثل حلالة كل عمل في الدنيا، لأن ذلك مالم (٦) يجر المادة (٧) وإن كان مقدار.

فإن قال: فهذا (٨) يقتضي صحة أن لسمع من الجزء المنفرد مثل صوت الرعد. قيل له: إن صوت الرعد إنما (٩) تبين عظمه على (١٠) الأوقات الكثيرة، لأنه لا يحدث والوقت واحد وفيه شرب من الاختلاف فلا يشبه (١١) ما قلناه.

- | | |
|----------------|------------------|
| (١) : التولد | (٢) : و : جل وعن |
| (٣) : و : — في | (٤) : و : وأقل |
| (٥) : و : — ما | (٦) : و : + و |
| (٧) : هذا | (٨) : و : تحرية |
| (٩) : و : من | (٩) : و : إن |
| | (١٠) : و : يحتبه |

فصل

[في حصول الصوت بالصك]

فإذا (١) [صطك جسم بجسم وحصلت في كل واحد منهما صاكة ، فالصوت (٢) يوجد في كل منهما بلا شبهة ، وهكذا يجب إذا صاكة أحدهما الآخر (٣) لأجل هذا الوجه ، بل تكون الصاكة في أحدهما ، فإن الصوت يوجد منهما جميعاً فلي هذا نجد الخشبة متى ضربناها على حديد ، فالسحوق من الصوت متعاقب لما يسمع له ضرب على حجر وحال الخشبة في الكل (٤) واحدة ، فلا بد من حصة في المضروب عليه والمضروب به (٥) .

فصل

[في حصول الأصوات بالصك عن طريق الاعتماد]

الصوت (٦) إذا كان تولده من الاعتماد ، فسبب كل حرف غير سبب الحرف الآخر ، لأنه لو لم يكن كذلك لما احتاج أحدنا في فعل كل حرف إلى سبب محدد ، فإنه لو لفظ بالزاي لما أمكنه وصلها بغيرها إلا بعد إيجاد أمر آخر يوجب ، وعلى هذا يقف حصول الحرف الثاني [١١٤ ب] على دواعيه ، وبهذا (٧) يفارق تشوذ السهم لأن بعض تلك الاعتمادات يولد بعضها حتى يبلغ المدى ، وأنه لا يقف على

أحوال الرامي ، ولهذا [شبه على بعض المهجرة فظن أن الكلام يوجد مباشرة لما رأى (٨) وقوفه على قصد التكلم ودواعيه وكانوا قد نفوا القول بالتوليد (٩) . وإذا كنا لا نضبط الأوقات ، يصح أن يقال لنا (١٠) : فإذا فعل سبب الحرف الأول يوجد الحرف منه في الثاني ، فيجب وجود الحرف الثاني في الوقت الثالث بأن يشمل في الثاني إعتداده (١١) يولد الحرف الآخر .

هذا وإنما تصح هذه المسألة متى امتنع وجود الحرفين معاً ويوجد بين الحرفين وقف . فإذا لم يمتنع وجودهما فقد وجد ما يتولد منهما على اتصال ، وإنما تأتي (١٢) هذه القضية (١٣) بالترتيب . فأما القديم جل وهو فإنه يصح أن يفعل الحروف على كل (١٤) وجه .

فإن قيل : فكيف (١٥) يصح ما ذكرتم وعندكم أن الاعتماد لا يولد الصوت إلا ويولد اعتماداً آخر ، فإلا كان الاعتماد الثاني مولداً للصوت فلا يحتاج إلى تجديد أسباب الحروف ؟ قيل له : إن الشرط في توليد الصوت حصول صاكة وهي إنما تصاحب الاعتماد الأول وهي زائلة في الحالة الثانية التي هي حال وجود الاعتماد الثاني .

فإن قيل : فهلا يصح توليد بعض الأصوات بعضاً ؟ قيل له : [لا] لأنه كان يلزم وجود ما يحتاج من الأصوات في حالة واحدة على مثل ما مر في نظائره .

(١) ا ، و : رأوا	(٢) و : بالتوليد
(٢) هـ : — لنا	(٤) هـ : اعتماد
(٥) هـ : هذا	(٦) و : تأتي
(٧) هـ : + لكل	(٨) هـ : قضية
(٩) هـ : — كل	(١٠) هـ : كيف

(١) ا ، هـ : وإذا	(٢) هـ : والصوت
(٣) ا ، هـ : — بالآخر	(٤) ا ، هـ : كل
(٥) ا : — هـ	(٦) هـ : — الصوت
(٧) ا ، هـ : — و	

فصل

[في أن الكلام هو الأصوات]

إعلم أن الكلام هو الأصوات المخصوصة ، لا معنى سواها مما فيها . هذا قول الفصحى أبي حاشم . وذهب الشيخ أبو علي إلى أنه معنى زائد على الأصوات ، لجعل الكلام والحروف سواء ، وجعل الحرف (١) غير الصوت . وذهب إلى بقاء الكلام دون الأصوات وأثبتته (٢) مسورها عند مقارنة الصوت له . وذكر عنه أنه يصدده بقايا إذا ابتدئ مكتوبا دون أن يتبدل (٣) مسورها ، واقه أطم بصحة هذه الحكاية .

والأشعرية تذهب في الكلام إلى أنه معنى في النفس ، ولم تفصل (٤) بين [١١٥] الفاعل والغائب وتعمله قائما بالمتكلم .

فأما التكلابية فقد أثبتت الكلام شاهدا بصفة الحروف وقالت بأن في الغائب كلاما يخالف ذلك . ففصلت بين الفاعل والغائب .

فأما الدلالة على ما نقوله فهو أنه لو كان الكلام معنى زائدا على الصوت لصح وجوده من دونه ، أو أن توجد الأصوات المقطعة فلا يوجد (٥) الكلام ، لأنه ليس بينهما تعاقب من وجه معقول . وإذا كان التعلق مفقودا صح الانفصال ولا يقتضي فقد الطريق إلى تمييز (٦) أحدهما عن (٧) الآخر وإلى التباس الجندين بالجنس الواحد . فإن إحدى ثبوت تعلق بينهما لم يصح ، لأنه إن كان تعلقا حاجا في الوجود لزم صحة وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج على أي وجه جعلت الحاجة .

وإن جعلت حاجته (٨) في التضمن ، لزم صحة وجود هذا الجزء مع الظاهر بدلا من الزايد ، لأن ما هو مضمن بضمته بدلا منه ، لا سيما وعند أبي علي أن المختلف من الحروف اعتماد . وإن جعل أحدهما قويا للآخر [يجاب الله أو إيجاب (٩) السبب ، فقد تقدم في جواز خلط الجوهر من اللون ما يمكن إفساد ذلك به .

والذي يفتنه في هذا الباب أن يجعل المواد كلها أمرا واحدا ، وإذا وجد أحدهما وجد الآخر لأن السبب واحد . وهذا أيضا لا يصح ، لأن السبب إذا ولد أمرين مختلفين فهو [لو ولد شيئا واحدا في جواز وجود هارضي في أحدهما دون الآخر ، فيوجد هو دون صاحبه (١٠) ، خاصة . وإذا كان الذي يضاد الصوت لا يضاد الكلام عنده لكونهما مختلفين ولأن الشرط في توليده أحدهما غير الشرط في توليده للآخر ، وهذا يقتضي صحة وجود الكلام ولا صوت ، أو وجود الأصوات من دونه .

فإن قال : فاقم لا تجردون توليد الإعتناء اعتمادا آخر إلا ويولد كونها ، فملا جاز مثله في توليده للصوت والكلام جميعا . قيل له : الذي يخرج الإعتناء عن التوليد مكافأ اعتمادا آخر له أو (١١) سكونه ، وفي كلا الحالين يصير وجوده كعدمه لأنه يخرج من المدافعة وتوليد موقوف عليها . ولا يمكن في سبب الحرف (١٢) والصوت مثل ذلك ، فلماذا قد يوجد [١١٥ ب] الصوت ولا كلام .

ويجوز : فقد جاز وجود الإعتناء من دون كون ، ووجود الكون من دون الإعتناء فتم لنا العلم بأنهما جنسان ، وليس مكددا ما أوردناكم لأنه قد صار (١٣)

(١) و : الحروف	(١) ا : جعل حاجة	(٢) و : إيجاب
(٣) ا : يتبدل	(٣) ا : - صبه	(٤) و : لأحدهما
(٥) ا : لا يوجد	(٥) و : و	(٦) و : الحروف
(٧) ا : من	(٧) و : صبر	

(١) و : الحروف	(٣) و : وأثبتته
(٣) ا : يتبدل	(٤) و : يفصلوا
(٥) ا : لا يوجد	(٦) و : تميز
(٧) ا : من	

لا يوجد الكلام إلا وهناك أصوات مقطعة ، ولا توجد الأصوات المقطعة إلا وهناك كلام .

وبعد : فإن هذه الجملة التي تقدمت إنما يصح أن يجرى فيها كلام متى جعل الكلام متولدا فأما لو كان مبتدئا من جهة الله تعالى لكانت الشبهة زائفة سيلا^(١) والشيخ أبو عل لا يجرى أن يفعل الله تعالى بسبب . فهذه الطريقة توضح أن الجنس واحد . ويدل على ذلك أن المدرك للصوت والكلام لا يقع له^(٢) تفرقة بينهما على الإدراك ، ولو كانا جنسين مختلفين لوجب هذه التفرقة كما وجبت^(٣) في اللون والطعم ، وكونهما مدركين بحاسة واحدة لا يقتضي وقوع اللبس كما لا يقتضي في الجوهر والورن .

وطريقة الشيخ أبي عل في هذا الباب أن يقول : إن الأصوات تختلف والحروف لا تختلف ، وأن الصوت يوصف بالصفاء والنظا والحروف لا توصف بذلك . ونحن لانسلم ثبوت الاختلاف في أحدهما دون الآخر ، ولا الإقتصار في وصف الحروف بالصفاء وخلافه دون الأصوات أو الأصوات دون الحروف ، بل الحال في الجميع واحدة في كل ما ذكره ، وإن كان لو ثبت هذا الفرق لم يقتضى اختلافا في الجنس . كما أن الفصل الواقع بين العلم والاعتقاد والتأليف على وجه الإلتزاق وهل غير هذا الوجه ، والفصل الحاصل^(٤) بين التبيين والحسن لا يقتضي إختلافا في الجنس ، وإنما تثبت هذه التفرقة لأجل أن من في حلقه بصح^(٥) ، فإذا تكلم بالواي وجد معه من الحروف ما يخالف إذا تكلم بها من هو صافي الحلق

فلا قران معان^(١) به مخالفة لمعاني الآخر يثبت الفرق . ويبين هذا أن لاختلاف^(٢) أشكال الحال وبناها تأثيراً في الصوت فلماذا نرى أن ما يسمع من أصوات العبدان يستجلى على خلاف ما يستجلى غيره ، وإذا سمع من أثر يسم فهو بخلاف^(٣) [٢١٦] ما يسمع^(٤) من غضب وغيره . وربما أتى ذلك على بقاء الكلام دون الأصوات ، ونحن إذا جملنا ما نوعاً واحداً ، لا نقول بما ظنك ولا نسلم له .

وربما قال : إن الكلام يختص بصحة وجوده مع الكتابه والحفظ دون الصوت ، وهذا مذهب يختص هو به ، فهو بناء خلاف على خلاف .

وربما قال : أن الصوت يتأتى من كل حيوان دون الكلام ، فيجب القضاء باختلافهما . قيل له : إن تضره على بعضهم هو لأنه واقع على وجهه ويحتاج في وقوه على ذلك الوجه^(١) إلى آلة مخصوصة وليس هو صوتاً مجرداً فيتحكم بتأليه من كل قادر . فسيهـ سبيل الاعتقاد المجرد والاعتقاد الذي يقع هذا . ومن إحدى حاجة الكلام إلى أمور لا يحتاج إليها الصوت ، فذلك بما قد بينا خلافه من قبل ومعنى إحدى حاجة^(٢) مد الصوت دون الحروف^(٣) ، فعندنا أنهما مبيان في باب المد ، فإذا^(٤) مد الصوت فهو حرص على ما ثبت في حروف المد واللين ، وصح^(٥) أن المرجع بالكلام هو إلى الصوت المخصوص .

(١) هـ : فلا إقتراب

(٢) و : ما إذا سمع

(٣) هـ : حاجة

(٤) هـ : وإذا

(٥) هـ : الاختلاف

(١) مكرره بالنسخة هـ : الوجه

(٢) ا : العرف

(٣) ا : فصيح

(١) و : لا سيما

(٢) ا : هـ : وجب

(٣) هـ : صحاه ، و : صحيح .

(٤) ا ، و : فيه

(٥) ا : الواقع

[في أن الكلام ليس معنى غير الصوت]

فأما قول من أثبت معنى في النفس (١) ، فأين فساداً لأنه لا طريق إلى إثباته لإيجاب صفة ولا حكم ، ولا هو مما يتناول الإدراك (٢) ، وما هذا سبيله ، إن أثبتناه ، أدى إلى الجهالات .

وبعد ، فكان لا يضح أن نحكم بأن أحدنا ما كنت إذا لم نسمع منه الكلام أو أخرج من إذا كان مأوف (٣) الآلة ، لأن المعنى الذي في النفس لا يطاق ما يصل (٤) اللسان .

فأما فيما يتصل (٥) بالإسم ، فالظاهر ، أن حال أهل اللغة أنهم إنما يسمون المتكلم من سمعت منه الحروف المخصوصة ، كما يسمونه كتاباً من جمع بين هذه الحروف . وإذا سمى أحدنا متكلماً أو كاتباً فالفرض به أنه يرايه هذان (٦) الأمران بلا صعوبة عليه ، أو يكون على طريق الصنعة ، فهو بخلاف ما عقله أهل اللغة ، وذلك هو الذي قصدناه بالكلام .

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون إلى إثبات هذا المعنى (٧) طريق ، وهو ما نسمعه من العبارة لأنها دالة على معنى في [١١٦ ب] القلب . قيل لهم : لا بد من أن تكون دلالة هذه العبارة على أمر يثبت بينه وبينها علاقة ، وإلا فتنى عدمت

- (١) أ : ١ - في النفس . (٢) أ : الإدراك .
(٣) أ : وف . (٤) أ : ١ - في .
(٥) أ : يفصل . (٦) أ : - هذان .
(٧) أ : هذه المعاني .

قليست بأن يدل على شيء من أفعال القلوب أولى من خلافه ، والذي يضح إدعاء تعلق بين هذه العبارة وبينه هو كونه قادراً وعالماً (١) ومفكراً في كيفية إيجادهما أو قاصداً إليهما ، وما قاله ليس من ذلك بسبيل (٢) . فيجب إذاً نفيه .

فإن قال : إن أحدنا يجد من نفسه كلاماً قبل أن يسمع منه وهو ما يدبره في نفسه قبل له (٣) : إن الذي يجده إما أن يكون تصوراً للحروف التي يريد أن يكلم بها أو علماً بكيفية ترتيبها ، أو أصواتاً خفية في مجارى نفسه ، أو قصداً إلى إيجاد (٤) هذه الحروف ، فلهذا لو زال كل ذلك عن نفسه لم يكن ليتبين شيئاً أصلاً . والكلام عندم خارج عن هذه الوجوه كلها ولهذا (٥) لا يسمى كتاباً إذا أدركه في الهواء وحمل ما هو بصفة أشكال الحروف ، ولا إذا صور في نفسه أشكال الحروف أو رتبها في نفسه يسمى كتاباً ، فهكذا الحال في كونه متكلماً .

فإن قال : إن أحدنا قد يعرف (٦) دليلاً من الأدلة ، فإذا شغل عنه فكر فكراً (٧) ثانياً ، فذلك هو الكلام قيل له : الفكر غير الكلام ، ألا ترى أنه قد يقال : إن فلاناً متكلم من دون فكر ، ولهذا لا يصح الفكر على الله تعالى ، وإن صح عليه الكلام ، لأن الحرس والسكوت لا يتألفان الفكر ، وقد قلتم بتألفهما للكلام ، وهذا الفكر الثاني إنما يقع في تلخيص العبارة عما هو له لا أنه كلام في الحقيقة .

- (١) أ : ١ - وعلماً . (٢) أ : سبيل .
(٣) أ : ١ - ولم . (٤) أ : يجدها .
(٥) أ : ١ - وعلى هذا السبيل . (٦) أ : يفرق .
(٧) أ : ١ - فكراً .

فإن قال : فالفرق بين من تصح منه العبارة وبين من لا تصح منه ، أمانة
لثبوت الكلام الذي يريد . قيل له : هذه التفرقة ترجع إلى علم أو قدرة لأحدهما
قد فقدت (١) في الآخر . فمن أين أن (٢) هناك أمر زائد .

فإن قال : ما أنكرتم من محبوب حكم لذلك الكلام وهو منافاته للحرس
والسكوت [١١٧] قيل له : نحن قد بينا أنه لا تضاد بين هذه الأمور ، ولو
ثبت بينها تضاد لكان لا بد من كون الحمل واحداً ، وقد جعل يقوم بمحل غير
محلها . هذا والمعقول بما ينافيه الحرس والسكوت هو هذا المسموع . فأما ما
يجل (٣) القلب فمن أين الحرس ينافيه ؟

فإن قال : إن أحدنا يقول في نفس كلام (٤) ، فيجب أن يدل على ما يذهب
إليه . قيل له : العبارات بما لا يصح التعلق بها في إثبات المعاني ، ولولا أن الأمر
يدل ما قلناه (٥) ، لوجب إذا قال في نفس بناء دار أو الخروج إلى الحج أن يكون
البناء (٦) وغيره معنى في النفس وقد عرف فساد .

فصل

[في حد الكلام]

فأما ما يحد به الكلام فالذي كان يذكر في الكتب أنه الحروف المنظومة
والأصوات المقطعة . وكان فرضهم حين قالوا في ذلك بالانقطاع أن يدل مع
الصوت صوت آخر ، فإذا فعل هذا فقد قطع وإلا لم يوصف بالانقطاع . إلا أن

هذا الحد فيه حرج من التكرار ، فإن الحروف هي الأصوات المخصوصة . وعلى
أنه قد يتأني الكلام من حرفين كقولك من وعن وغيرهما . وقد جرى للشيء
أنى ما شئ في البنداديات أن الكلام يجب تألفه من حرفين مختلفين ، وذلك ينافي
لأنهما وإن تماثلا صح أن يكون كلاماً كقول النبي صلى الله عليه وآله (١) . وما أن
مردد ولا ألدني . (٢) والمراد به الهمز والفتحة ، والله بالفارسية يظهر .

واعتبر أيضاً في البنداديات كون الكلام مفيداً ، وذلك أيضاً لا يصح ،
فإن المسمى كلام ، وهو غير مفيد والاشارة مفيدة وليست بكلام . فالصحيح
حاله نظام مخصوص من الحروف فيدخل فيه الحرفان وما زاد عليهما . والنظام
في التحقيق إنما هو التأليف ، وذلك لا يدخل إلا في الأجسام ، لكنه شبه بما
ينزل على السمع . فقيل : هو مؤلف ، والفرض به هو ما يصح تهجيته ، فلمذا
لا تقع أصوات الطيور (٣) كلاماً لعدم التهجى ، إلا أن يكون معلوماً كاللغاة
وغيره ، وكذلك لا يقع صرير الباب وطنين العذبة وصوت البوق [١١٧ ب]
والزamor وغيرهما كلاماً .

فأما : ع و ق ، فهو (٤) كلام وليس بحرف واحد ، بل هو في الأصل
حرفان ، لكن لما كان للأمر (٥) مرتين ، إحداهما (٦) أن يحرك الحرف
والثانية (٧) أن يسكنه ، وكان في هذا الموضع الحرف ساكناً لأن تقديره : عى ،
أسقط (٨) الياء ، ولهذا يعود مثله عند الوقوف فيقول : عه ، وإنما يزول عند

(١) : وكثر له صلى الله عليه وآله (٢) : من

(٣) : الطير . (٤) : وهو .

(٥) : الأمر . (٦) : وأحداهما .

(٧) : في الأصل والثاني . (٨) : أسقطت .

(١) : ع : فقد . (٢) : ١ : أن .

(٣) : و : في . (٤) : ع : كلاماً .

(٥) : ع : ما قلناه . (٦) : منظومة بالنسخة و البناء .

الوصل ، لأن جندهم أن الابتداء لا يقع (١) إلا بالمتحرك ، والوقف لا يكون إلا على ساكن . وبين هذا أنه يرجع في التثنية والجمع إلى الأصل ، فيقول : عيا وعراء ، فقد صار الحذف كالمنطوق به .

وقد وصف الشيخ أبو علي الحرف الواحد بأنه كلام إذا عرف من حال المتكلم أنه يصله بغيره ، وقد (٢) خالفه أبو هاشم في ذلك .

والماخوذة من (٣) أهل اللغة أن أقل الكلام حرفان بأن ينتهى بالمتحرك ووقف على الساكن ، وهذا يطل قول أبي علي . وقد تعلق في ذلك بأن النحويين قالوا : الكلام ثلاثة أشياء : اسم وفعل وحرف جاء بمعنى ، ثم جعلوا الحرف كالأباء واللام وغيرهما من الزوائد . وهذا يقتضى أنهم جعلوا الحرف الواحد كلاماً ، وهذا لا يصح لأنه [سم صناعي لا لغوي ، فصار كالهجرة (٤) والجر جندهم (٥) في هذه الحركات ، وكالجوهر (٦) والعرض جندنا .

وربما قال : إن (٧) القائل يقول (٨) : سمعت كلام فلان من أوله إلى آخره . وهذا يوجب كون كل حرف كلاماً ، وهذا أيضاً بعيد لأن غرضهم أنه ما فاته شيء منه . ولهذا يقال مثله في الخطبة وفي قصيدة من المعروف الأمر والنهي والتخيير ، ثم لم يدل هذا على أن الحرف الواحد يكون خطبة أو قصيدة أو أمراً ونهيّاً وتخييراً ، وأقوى ما يتعلق به أن يقول : إن الاشتقاق لا يكون إلا من فعل

- | | |
|-------------------|-------------------|
| (١) : أوقف | (٢) : هـ : - قد . |
| (٣) : و : من | (٤) : هـ : كالهمز |
| (٤) : هـ : وجندهم | (٥) : و : - و . |
| (٧) : هـ : إن | (٨) : و : - يقول |

حادث في الحال حاصل ، فأما إذا اقتضى (٩) وعدم لم يثبت الاشتقاق ، ولو زعم في الكلام آخره لطل هذا الأصل . وقد خالفه أبو هاشم فيما قد بين عليه كلامه . إلا أن الصحيح هو قول [١١٨] الشيخ أبي علي (١٠) في الاشتقاق .

والجواب ، مع تسليم هذا (١١) الأصل : أنه لا يمتنع أن تكون الأوصاف تجري على الأفعال والفاصل عند مجموع أمور دون أن تفرد على ما يعلم من حال المتن (١٢) لأنه لا يوصف بذلك إلا إذا كان أكوافاً ، ولا يوصف فاعله به إلا عند اجتماعها (١٣) ، وكذلك في حروف الجر (١٤) ، وتسمية فاعله غيراً ، وإن كان البعض موجوداً والبعض معدوماً ، وهكذا في اليوم والشهر والسنة ، فلا وجه لما قاله .

فصل

في إبطال كون الكلام قائماً بالتكلم

فأما من حد الكلام بأنه ما قام بالتكلم فقد جهل لأنه قد يقوم به ما ليس بكلام ، ومن شأن الحد أن يطرد وينكس .

وحد : فقد يوجد في الصدى ما هو للكلام ، وإن لم يكن هو متكلماً به بل للكلام (١٥) هو الفاعل له ، وهذا يوجب أن ذلك ليس بكلام .

وحد : فيجب أن يكون كلاماً لسان إذا قام به . ويطل أيضاً حد من

- | | |
|---------------------|-------------------|
| (١) : هـ : ويقضى | (٢) : و : أبو علي |
| (٣) : هـ : هذا | (٤) : هـ : الشيء |
| (٥) : هـ : اجتماعها | (٦) : و : الخبر |
| (٧) : هـ : - | |

بأنه ما ينافي الحرس والكوت ، لأننا قد بينا أنه ليس بين هذه الأمور تناف ، فصح أنه المطلوب (١) من حرفين فصاعداً على ما تقدم

فصل

في جواز وصف الكلام بأنه صوت في العدم

وإذا صح في الكلام ما ذكرناه لم يوصف بأنه كلام في العدم لأنه يفيد وجوداً على (٢) وجه وهو وقوع الحرف على أثر غيره ، وقد وصف أبو علي في العدم كلاماً لما جعل الحرف غير الصوت ، وأثبت الحرف الواحد كلاماً على ما مضى من قبل ؛ ففرق بين الكلام والخطبة والشمع لأنه يفيد عند [انضمام (٣) الشيء إلى غيره ، ولم يكن هكذا قوله في الكلام .

فأما (٤) قرأنا صوت لجار مجرى اللون ، فصح أن يوصف به في العدم لإفادته تمييز نوع من نوع ، وكذلك قولنا زاي هو كقولنا سواد ، فيجوز وصفه به في العدم لأنه ليس يفيد الوجود لا لفظاً ولا من جهة المعنى ، فهذه (٥) طريقة القول في ذلك .

فصل

في ضرورة ترتيب الكلام

لا بد في الكلام من أن يترتب في المحدث ترتيباً (١) مخصوصاً بأن يترتب البعض من حروفه في [ترتيب] (٢) ، فإنها لو وجدت دفعة [١٨ ب] واحداً

(٢) : + صفة

(٤) : + وأما .

(٦) : + ترتيباً

(١) : + الختلاف

(٢) : + نظام

(٥) : + فهذا

(٧) : + بعض .

لم يكن قولنا زيد بأن يكون كذلك أولى من أن يكون ذيزاً أو يزداً ، وبهذا يطل قول الكلامية إذا أثبتت الكلام مخالفاً لذلك ، لأنه يخرج عن الإعادة به . وكما لا بد في ذلك مما ذكرناه فلا بد من ضرب من الاتصال ، لأنه لو وجد البعض بعد بعض على ضرب من التراخي لم يكن كلاماً . فإذا نطق بالزاي ثم نطق بالياء بعد ساعة ثم بالدال بعد ساعة أخرى ، فلا يكون كلاماً .

وعلى هذه الجملة لو قدر (١) في أحدنا أن الله تعالى قد خجه بأربعة كثيرة ففعل بكل واحد منها حرفاً مخالفاً (٢) للحرف الآخر ، ووقعت هذه الحروف دفعة واحدة ، فمن إن حصلت بها الفائدة لوقوع المراجعة عليها كما تقع بالكتابة والإشارة (٣) ، فالأول (٤) أن لا يسمى كلاماً ، وشبه هذه الجملة أن يقع حرف من أحدنا ينضاف إليه حرف من جهة الله تعالى لأن الأقرب أن لا يسمى كلاماً لما ، فنكون متكلمين (٥) به ولا كلاماً لله تعالى ، وإنما يقال إنه تعالى (٥) فعل بعض ما يسمى كلاماً وفعلنا مثله . كما يقال مثله في الكتابة والخطبة والشمع وغير ذلك لأن (٦) هذا كله إذا حصل على الحد الذي صورناه لم يوصف أحدهم بأنه للتكاتب أو (٧) الخطيب ، والمتكلم (٨) أن يرى عن (٩) أن يكون له فاعل ، فأما أن لا يكون به متكلم فصحيح .

(١) : + قد

(٢) : + بالإشارة

(٥) : + أن

(٦) : + - تعالى

(٨) : + والتكلم

(٩) : + - عن

(٢) : + مخالفاً

(٤) : + فأولى

(٥) : + متكلمين

(٧) : + و

(٨) : + و : + عن

في أن لفائدة الكلام بحسب المواضع [

ووقوع الفائدة في الكلام موقوف على ثبوت المواضع وأن يقصد للكلم
به بعض ما وضع له في الأصل ، فلهذا لو لم يقصد التقديم تعالى بكلامه ما وضع
له لم يكن مفيداً . وهكذا الحال في أحدهما إلا أن يقع الاضطراب إلى (١) قصد
فتكون الفائدة واقعة لا يفسد الكلام ، وإن وجدت عنده . وإنما أوجبت ذلك
لأن من عرف المواضع ثبت له الفائدة ومن لم يعرفها لم يستفد به شيئاً ،
ولاجل ذلك لما لم يعرف البرقي مواضع الزنج لم يستفد بكلامهم شيئاً [١١٩]
ومن عرفها صحف له الفائدة .

ويعد : فإذا صح أن وقوع الفائدة بالكلام لا يجوز أن يكون شيئاً من
أحواله الراجعة إليه فيجب أن تكون لفصول المواضع عليه .

وبعد : فإذا كان السواد وغيره من الأعراس لما لم تصح وقوع المواضع عليه
لم يهرز الافادة به . والكلام إذا وقعت المواضع عليه صلح لفائدة به ، فيجب
أن تكون الفائدة مقصورة على ثبوت المواضع ، وعلى هذه الطريقة امتنع أنه
يستفاد بالضجيج وبالأصوات المزدوجة شيء من الأشياء ، لأن المواضع لم تقع
على مثل ذلك . وهكذا الحال في صرير الباب وطين الطمس وأصوات المزمار
والبرقيات (٢) وأصوات الطيور وغيرها ، لأن المواضع في جميع ذلك مفقودة .

ومع ذلك ما تقدم به على قول من أثبت كلاماً قديماً لأن المواضع لا تقع على
ما عدا سبيله ، بل لابد من حادث . بل يجب أن يكون حادثاً مختصراً ، لأننا
قد بينا أن كل حادث لا يصح وقوع التواضع عليه كاللون وغيره ، وإن كان لابد

فما يتواضع عليه من أن يكون مدركاً أو في حكم المدرك كالأصوات (١) والتأليف
في الكتابة بين الحروف ، وكالإشارة عند الأصابع . وتقوم الإشارة وما يجري
مجرها في الحرس مقام الكلام في غيرهم . ولابد من ثبوت مواضع سابقة (٢)
عليها ربما كان طريقاً لوقوع الضرورة إلى مقصد مخاطب بكلامه . وقد نفى
الإشارة في ابتداء المواضع (٣) على اللغات عن الاستقرار ، وقد يمكن أن يقام
مقام الحادث ما يجري مجراه بأن يتجدد عنه كما أن الحادث يتجدد وجوده .
فيقول القائل : إذا انقطع كلامي فرادى كيت وكيت وإن (٤) لم تشاهد زهدان
في الدار فاضل كذا وكذا .

فإن قيل : فما قولكم فيمن ولد أصم وأوجبتم أن ينظر الله بآله وجوب
النظر بأن لا يقب من ذي قبل ، وقد قلتم بأن الخاطر كلام فكيف [١١٩ ب]
يستفيد به ولم يتقدم له العلم بتلك المواضع . قيل له : الذي يمكن أن يقال في
هذا الباب أن من وصفت حاله يكون في حكم المواضع مع نفسه على لغة لو
تكلم تكلم بها ، فيرد الخاطر عليه بذلك وتصح الفائدة فيه .

(١) و : كالصوت

(٢) هـ : الموضع

(٣) هـ : بقه

(٤) هـ : أو إن

(٢) ١ ، هـ : والبرقيات

(١) هـ : — إلى

فصل

[في قبضة الحروف إلى التعملة والمهمة]

اعلم أن الحروف إذا كانت على حد يصح وقوع الموازنة عليها والإفادة بها فاعلم أنها لا يخرج من وجهين : أما أن تكون الموازنة واقعة عليها ، فهو الذي يسمى مستملا ، وأما أن لا تكون الموازنة قد وقعت عليها مع صحة ذلك فيها وهو (١) الذي يعبر (٢) عنها بالميل .

والمستعمل على ضربين : إما أن يكون مفيداً أو لا يكون كذلك . فإذا لم يفد فإنه ينقسم (٣) : فربما (٤) كان من الألقاب المصنعة كقولنا زيد وغيره من أسماء الأعلام ، لأن ذلك قائم (٥) مقام الإشارة ، ولهذا متى وقعت فيه الشبهة لمحتج إلى عدم غيره ، إليه . وربما لم يتمحض كونه (٦) لقباً وإن لم يفد كقولنا نبي . والفرق بينه وبين الأول أن هذا لا يجوز تغييره واللغة بحالها . ومن حكم القلب صحة ذلك فيه ، فلماذا يجوز أن يسمى مرة زيداً ثم يكرأ ثم عمراً ، ولأنه إنما لا يفيد لا لأمراً يرجع إليه ، بل لشيء يرجع إلى المسمى به حتى لو توعت له حيات وكان فيها ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وفيها ما هو بخلافه ، لكان قولنا نبي يفيد فيه هذا الرخص ، والقلب لا يفيد لأمراً يرجع إليه .

وكما وقع الفرق بين القلب المحض وبين ما يجري مجرى المفيد ، فكذلك قد وقعت التفرقة بين المفيد على الحقيقة وبين القلب المجرد ، لأن المفيد عند تفرقة

معقولة لا تقوم الإشارة مقامها ، والقلب غير مفيد أصلاً ، ولأن القلب (١) قائم مقام الإشارة دون المفيد . ولأن المفيد لا يجوز تغييره واللغة بحالها ، والقلب يصح ذلك فيه . ولأن القلب يتحدد بحسب ما يقع من الحاجة إليه ، وعند حدوث الألفاظ والأشخاص دون المفيد . ولأن الاسم المفيد قد يقع فيه الشبهة دون القلب لأنه يراد التمييز ، وإذا [١٢٠] وقعت الشبهة لم يبدل بفهمه كإضافة تغيير الأسماء .

ومشايخنا قد جعلوا قولهم شيء من أهم الأسماء وأهمها لأنه لا يقع به الإبانة ، وإنما تقتضى صحة العلم به والخبر عنه . وعلى هذا وصف الله تعالى بأنه شيء لما لم يكن من الألقاب المصنعة ، وإن كان الشيخ أبو عبد الله قد خالف في ذلك وقال : لولا ورود السمع بذلك لكانت لا أسميه شيئاً من جهة اللغة والعقل جميعاً لأنه كالقلب . وقد جرى في كلام الشيخ أبي علي ما يدل على أنه قائل (٢) بهذا القول أيضاً . إلا أنه إذا كانت فائدة صحة العلم به والخبر عنه ، وكان القديم بحال قد عرفناه بصفاته ، صح الإخبار عنه بأنه شيء على ما يقوله باقي السيوخ . وقد حكى عن الخاشي أنه لا يسمى شياً سوى الله شيئاً (٣) على الحقيقة وإنما يسميه شيئاً ، وكذلك فلا يسمى (٤) سواء قادراً موجوداً إلى غير ذلك وحكى عن جهم أنه لا يسمى الله شيئاً ، بل يسميه شيئاً ، وهو على التقبيض عما تقدم . ولا شبهة في تسميته جل وعز الآن .

وقد ورد السمع بأنه شيء . والكتاب قد نطق به . قال الله تعالى : وليس كنهه شيء . (٥) وهذا بوجوب أنه شيء . وقال تعالى (٦) وقل أي شيء أكبر

(٢) : قال

(١) : - القلب

(٤) : قد يسمى

(٣) : لا يسمى شيئاً سوى الله

(٦) : قال

(٥) من الآية ١١ من سورة الشورى

(٢) : يسمى

(٤) : كما

(٦) : كقولنا

(١) : فهو

(٣) : - عنه

(٥) : قام

شهادة ، قل الله شهيد (١) وهذا يقتضى أنه شيء . وليس يشبه ذلك قوله تعالى
 قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده . قل الله (٢) ، فيقال فإذا (٣) لم
 يجب أن يكون من جملة الشركاء ما هنا ، فكذلك لا يكون من جملة الأشياء
 هناك ، لأن الإستفهام متى كان بلفظة « أى » فجوابه يكون بذكر اسم فقوله
 أى رجل رأيته ؟ فيجب الجيب بقوله : زيداً أو حمداً . ولو أنه قال : هل رأيته
 زيداً ؟ لمكان جوابه لا أو نعم . فإذا ورد في مثل هذا الموضع بذكر اسم من
 الأسماء فهو كلام مبتدأ . وربما جعل قولنا شيء مفيداً في التثنية وإن لم يند في
 الإليات . فإليك إذا قلت : أكلت شيئاً ، فلا يستفاد به إلا ما يستفاد بقولك
 أكلت . ولو قلت : ما أكلت شيئاً لافتاد فائدة زائدة لا يفيد ما قولك ما أكلت .
 فيصير حمداً في النفس .

فأما القسم الثاني وهو ما يفيد من الكلام فعل خبرين : فلما [١٢٠ ب]
 أن يفيد ما وضع له في الأصل وهو الحقيقة ، وإنما أن لا يفيد ذلك ، بل يفيد
 غير ما وضع له (٤) فهو المجاز ، ولأجل هذا لم تدخل الحقيقة والمجاز إلا (٥)
 في المفيد دون الألقاب . ثم قد صير المجاز في اللغة حقيقة بأن يحصل من أهل
 اللغة حرف ثان (٦) فيصير كواحدة ثابتة . وإذا كان المتعارف من جهة غير
 فهو مجاز في اللغة ، وإن عد حقيقة في الترف والشرح .

وينقسم المفيد : فلما أن يفيد شيئاً واحداً (٧) فلا يتعداه وهو (٨) لخصوص

- | | |
|---------------------------------|------------------------------|
| (١) من الآية ١٩ من سورة الأنعام | (٢) من الآية ٣٤ من سورة يونس |
| (٣) إذا | (٤) : هـ |
| (٥) : لا | (٦) و : تاني |
| (٧) : هـ ولا | (٨) : هـ ، ا : فلا |

وقولنا الله ، وإنما أن يفيد فوائد ثم تنقسم : فلما أن تتناول وأما أن تختلف
 فالأول هو ما يتم على طريق الصلاح أو على طريق الاستغراق والثاني هو
 كالأسماء المشتركة من جوز (١) وعين ولون وجارية وفرد (٢) وشقي ، وعلى هذا
 استعملوا المعقوق في الحامل والحامل ، والسدفة (٣) في الضوء والظلام . ويقال
 عيصر الليل إذا أقبل وعصم إذا أدبر . واستعملهم هذه الأسماء في هذه
 المعاني المختلفة (٤) هو حقيقة في الشكل دون أن تحمل مجازاً في اللفظ

ولا يصح أن يقال : إنه يمكن رد هذه الفوائد في هذه الألفاظ إلى معنى
 واحد على ما يحكى عن بعض أهل اللغة ، لأنه يتعذر أن يراد بالعين في كل هذه
 المواضع ، على اختلافها ، معنى واحد ، فيجب أن يكون مفيداً لفوائد مختلفة .

وقد حكى عن الأصمعي أنهم قالوا : سجد الرجل إذا فرغ من الأسد ، وأسجد
 إذا صار أسداً . وأنهم قالوا قد إذا جلس ، وقد إذا قام القولم (٥) فقد على
 الأفلاس أى قام عليه ، وأن المسجور هو المملوء لقواه تعالى ، والبحر المسجور (٦)
 وهو أيضاً الفارغ . والحيف هو المستقيم وهو المخرج ، وعلى هذا يقال (٧)
 إشتكى (٨) إذا زاد في الشكوى وإذا أزالها ، والمائل القائم والذاهب لقولهم :
 رأيته شخصاً ثم كشيل عنى أى ذهب .

- | | |
|---------------------|---------------------------|
| (١) جوزف | (٢) : هـ وفر |
| (٣) : هـ وفي الشرفة | () : هـ المختلفة |
| (٥) : هـ القولم | (٦) الآية ٦ من سورة الطور |
| (٧) : هـ قال | (٨) : هـ ، ا : أشكى |

[في أن قلب الأسماء لا يقبل المسببات]

وقد يصح أن يدخل في الأسماء قلب ثم لا يقتضى [١٢١] ذلك دخوله في المسببات (١) على ما يحكى (٢) عن هبادة لأنه منع أن يصور المجاز حقيقة ، والحقيقة مجاز ، وهذا بعيد لأن البواد لو سمي بإخا لم يخرج عما هو عليه في ذاته ، وعلى هذا يرجد السواد ولا مواضعة عليه أصلا . ولا يمكن أن يمنع من صحة وقوع المواضعة من أجل اللغة على خلاف ما وقعت ، لأنه لا يقع المعنى ولا يعرف إسمه وكذلك فليس الاسم بموجب (٣) للمعنى ، لأن الأعمى (٤) لقن لفظه وإن لم يعرف معناها .

والذى يبين ثبوت هذه الطريقة في كلامهم أن الفائض كان مستعملا في المطلقين من الأرض ويجوز استعماله (٥) في الكناية عن الحدث ثم صار حقيقة في هذا دون الأول . وكذلك القول في الدابة لأنها وضعت (٦) في الأصل لكل ما يدب ثم صار حقيقة في هذا الحيوان المخصوص . وكذلك الملك موضوع لرسالة ثم يستعمل (٧) في رسول مخصص ، وكذلك الصلاة وغيرها . ثبت بهذه الجملة جواز أن يقلب المجاز حقيقة والحقيقة مجازا ، ولا بموجب ذلك قلب المعنى .

- | | |
|-------------------------|------------------|
| (١) هـ : في المسببات | (٣) هـ : ما يحكى |
| (٢) هـ : بموجب | (٤) و : العجمي |
| (٥) ا : ويجوز باستعماله | () هـ : لوضعت |
| (٧) و : استعمل | |

[في جواز قلب الأسماء لغرض]

ويصح عندنا قلب الأسماء والأتان ، واضحة ثابتة إذا حصل فيه غرض صحيح . وعلى هذه الطريقة حسن الاصطلاح من أهل النحو والعروض (١) والنقح والكلام على ألفاظ أئادوا بها غير ما وضعت له في الأصل . وقد منع الشيخ أبو القاسم من جواز ذلك إلا (٢) ونهى ، وأنه متى انقطع الرحمن امتنع جوازه ، وما يتناه قد أبطله .

[في تركيب الكلام المقيد وبيان أقسامه]

اعلم أن المقيد من الكلام يركب من إسم وإسم أو فعل وإسم . وقد يقال هو المبتدأ والخبر والفعل (٣) والفاعل ، وهو في معنى الأول . وقد يقال هو بالقطع على أحد الجائزين ، وهذا يكون بالخبر دون المبتدأ وحده . فكأنك إذا قلت : ضرب أمكن أن يكون الضارب زيدا أو غيره ، فإذا قلت زيد فقد قطعت على أحد الجائزين وأندت بكلامك .

وأقسام هذا المقيد هو : الأمر وما في معناه من سؤال ودعاء وطلب وعرض (٤) ، والنهى وما في معناه من تهديد ، والخبر وما يقوم مقامه من قسم وجحود وإثبات ونفى [١٢١ ب] ونهى (٥) ، وتوجب إلى غير ذلك . وره

- | | |
|------------------------|-------------------|
| (-) و : العروض والنحو | (٢) هـ : إلا |
| (٣) ا : أو الفاعل | (٤) و : وعرض وطلب |
| (٥) هـ : ونهى | |

يحمل ما أجملناه مفصلاً فيقال : هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار والتقنى والقرض ، هذا هو الذي يقره أهل اللغة ، وربما كان الكلام كله خبراً (١) ، ويحمل كل ما فصلناه وإخلا فيه ، وسنبين (٢) أن الجميع خبر ولكن الأول أظهر ، والذي يجب أن تتكلم فيه هو أن التقنى معدود في أقسام الكلام وإن تذكر حدود هذه الألفاظ .

فصل

في التمني

ذكر أبو هاشم في الجامع التقنى وجوزة معنى يوجد في النفس ، وهذا قول وجد لأبي علي في بعض نسخ جوابات الخراسانيين . وقال في غير هذا الموضع إنه قول منصوص ، وإن كان لابد فيه من إعتقاد وقصد ، وهذا (١) هو الصحيح . فكان القائل إذا قال : ليت كان كذا أو ليت (٢) لم يكن كذا ، واعتقد أنه كان يتضح به أو يزول عنه ضرر في الإثبات والتقنى وقصد إلى هذا القول فهو متمن ، والأصل هو (٣) القول وما عداه شرط ، لأن أهل اللغة قد عدوه في أقسام الكلام والطريقة في أن التمني ليس إلا ما قلنا (٤) كالطريقة في سائر ما تقدم ، مثل لقينا كون الكلام معنى غير الصوت إلى ما شاكله .

فأما إثبات معنى في النفس فبعد مثل ما ثبتنا به (٥) من كون الكلام معنى في النفس . فالطريقة في المرحمين واحدة .

ولا يمكن أن يحمل التمني إرادة ولا شهوة ، لأن التمني يتعلق بأن لا يكون الشيء وبالماضي دون الإرادة ، وقد يريد ما يضره ولا يتمناه ، ونحن نقدر عليه ولا نقدر على الشهوة ، وليس بمقصود على المدركات دونها . ولا يثبت التمني إلا مع إعتقاد أو علم (٦) . والشهوة تثبت في الشاهي ، ومنى كان التمني قولاً لم يذكروا (٧) ، صح تعلق المنى بالتمنى ، فيقول قائل : ليتني كنت متمنيت بهذا الشيء (٨) التمني قبل ذلك التمني .

- | | |
|---------------------|-------------------|
| (١) هـ : وا معنا II | (٢) هـ : ليت |
| (٣) و : متمنى | (٤) هـ : + أن |
| (٥) هـ : ما قلناه | (٦) هـ : ما معناه |
| (٧) هـ : وعلم | (٨) و : ما قلناه |

(٧) ا ، و : متين

(٦) هـ : خبراً

فصل

في الأمر

أما الأمر فهو قول القائل لمن دونه في الزمان : إفعل ، أو ما يقوم هذا المقام من الصيغ [١٢٢ أ] والنبي هو قوله لمن دونه لا تفعل ، أو ما هو بهذه الثابة ، ولا [١٢٢ ب] تذكر في أحدهما (٢) الإرادة والكراهة ، لأن ما يؤخر في حكم الشيء لا يذكر في حده . ولأنه قد تعلم أمراً ونهياً ، وإن لم تعلم الإرادة والكراهة ، بل يستدل بالأمر والنهي عليهما ، وتعلم بالحد والمحدود واحد .

وأما الخبر فهو ما يصح (٣) فيه التصديق والتكذيب ، وهذا أول من أن نقول : ما يدخله الصدق والكذب ، لأن ما خبران والشيء لا يحد بنفسه . وإذا قلب ما حددناه ، بمعنى أنه يصلح من السامع أن يقول القائل صدقت أو كذبت كان (٤) سائلاً .

وينقسم الخبر الذي له مخبر إلى قسمين : أحدهما أن يكون صدقاً وهو الذي مخبره على ما تناوله . والثاني أن يكون كذباً وهو الذي لا يكون مخبره على ما تناوله . وقد يغير الخبر (٥) عما لا أصل له ، فلا يكون خبره مخبراً ، ويفارق الأول الذي ثبتت مخبره ، مرة يتناوله على ما هو به ، ومرة على خلافه . ولذا (٦) نعتبر في كونه كذباً أو صدقاً علم المخبر بأن الذي يخبر به على ما أخبر أو ليس على ما أخبر . وقد ذكر أبو حنبل في صيغة الكلام جواز خروج الخبر عن الصدق والكذب عند فقد العلم بحال ما أخبر (٧) ، ويجرى ذلك مجرى

- | | |
|----------------|-----------------|
| (١) : ما فلا | (٢) : في أحدهما |
| (٣) : ما يصح | (٤) : ما طارداً |
| (٥) : الخبر | (٦) : — و |
| (٧) : ما أخبره | |

الاعتقاد الذي يخرج عن أن يكون علاناً أو جهلاً إلى أن يكون تقليداً أو غيره ، والصحيح خلافه . بين هذا أنه لو كان ما قاله لتناقض قولنا : فلان يكذب ولا ندري أنه يكذب ، لأننا بأول الكلام قد أثبتناه علاناً وثبتنا ذلك في الثاني .

وعلى هذه الجملة قال الله تعالى : ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون (١) وقال : إن تلقون إلا الظن (٢) ، وإن هم إلا يخرصون (٣) . فأثبتهم كاذبين مع الظن . فإن كان خلافه من جهة اللفظ لما قدمنا يطله ، وإن كان من جهة المعنى فنقول : لا يستحق الذم ما لم يكن علاناً . فمدنا [١٢٢ ب] أن يتمكن من العلم قائم مقامه ، وإنما يصح له ذلك بناء على قوله في المعارف ، وليس الحال في الخبر كالحال في الاعتقاد لأنه لا خفية في الخبر إلا أن يكون مخبره على ما تناوله أو ليس على ما تناوله . فلا يخلو (٤) من الصدق والكذب . والاعتقاد قد (٥) يجهز أن يكون متعلقاً بالشيء على ما هو به أو (٦) ليس على ما هو به . ثم إذا كان متناولاً للمعتقد على ما هو به فقد يجهز أن يقارنه سيكون نفس وقد يجهز أن يفارقه ذلك فيكون الأول علاناً دون الثاني .

فصل

[في صدق النبوة وكذب ادعاء مسيحيه]

إن قال : ما قولكم في خبر الخبر عن أن (١) النبي صلى الله عليه وآله (٢)

- | | |
|------------------------------------|---------------------------------|
| (١) : و | (٢) : الآية ١٨ من سورة المجادلة |
| (٣) : من الآية ١٤٨ من سورة الأنعام | (٤) : الآية ١١٦ من سورة الأنعام |
| (٥) : فلا يخلو | (٦) : فقد |
| (٧) : وليس | (٨) : — أن |
| (٩) : النبي عليه السلام | |

ومسئلته (١) لعنه الله صدقا أو كذبا في إدهاء النبوة ؟ قيل له : لا شبهة في فيه بل في كونه كفرا على بعض الوجوه . وإنما إختلاف (٢) شيوخنا في : هل يكون كذبا أم لا ؟ قال الشيخ أبو علي : أن خبره كذب ، وعمل ذلك بأن هذا يقتضي صدق مسيلة في إدهاء النبوة في حال صدق النبي عليه (٣) أو قبله أو بعده ، أو كذب النبي في حال كذب مسيلة أو قبله أو بعده . ومعلوم أن النبي عليه السلام (٤) غير كاذب في هذه الأحوال وأن مسيلة غير صادق في شيء فيجب أن يكون هذا الخبر كذبا . وهذه العلامة بعينها قد حكيت (٥) عن الميرد ، إلا أنها لا تستقيم من حيث أن ظاهر الخبر ليس فيه ذكر لتوقيت بهذه الأوقات وعلى هذا يصح أن يتكلم المتكلم بذلك ، ولا يخطر بباله ما قاله أصلا . والصحيح في العلامة ما ذكره الشيخ أبو عبد الله قال : إن خبر هذا الخبر هو على خلاف ما أخبر به المخبر من حيث اقتضى اشتراكهما في الصدق أو الكذب ، وهما لم يتركا فيه ، فوجب أن يكون الخبر كذبا لأن حقيقة كونه كذبا موجودة فيه .

فأما أبو حاشم فقد جهرى في كلامه أن الخبر الذي قد وصفنا (٦) حاله كذب ، لكنه ذكر في : نقض الأبواب ، أنه يبرى عن الصدق والكذب ، وأجراه جهرى خبرين : أحدهما يتضمن صدق النبي صلى الله عليه وآله ، والآخر يتضمن صدق مسيلة . [١٢٣] فمكا لا يصح في خبرين مظهرين أن يبرسل بالصدق أو الكذب بل يفصل الحال فيه ويفيد وإلا لاقتضى تمكذيب الرسول عليه السلام أو تصديق مسيلة ، فكذلك الحال هاهنا . ويقول : إنما أنت ظالم

خبرين لأن ألف التثنية قائمة بمقام وأو المعطف ، ولهذا أبطلنا لإيجاب (أو) الترتيب (١) ، فلا كان يلزم مثله في ألف التثنية .

وربما قال : لولا أن الحال على ما ذكرته لفتح في المخبر أن يصدق أو يكذب . فلذا إمتنع الأمران فيه . ويجب أن يخلو من (٢) الصدق والكذب ، وجوابنا : أن الخبرين المتميزين يكون الحالاهما بخلاف (٣) الحال إذا كان اللفظ واحدا ، وقوله (٤) : النبي صلى الله عليه وعلى (٥) آله ومسيلة صدقا هو بلفظ واحد . فلذا لم يجر أن يكون صدقا ، فيجب أن يكون كذبا . والذي قاله ثانيا قائلنا من هو الإيهام فقط حتى لو أوردناه على وجه يزول معه الإيهام لساغ ، بأن يقول : كذبت في قولك بأنهما مشتركان في الصدق أو في الكذب ، ولا يمكنه أن يقول : فملا صدقتموه على وجه يزول معه الإيهام . لانا قد دللنا على أن الخبر كذب ، فتصديق قائله لا يصح على شيء من الوجوه .

فصل

[في أن الصفة والوصف أسماء]

وبما هو في معنى الخبر قولنا وصف وصفة لأنهما (١) خبران من كون للوصف على حالة أو حكم أو نفي ذلك أو كيفية (٢) أو ضرب من التفرقة . ولهذا يصح (٣) فيما التصديق والتكذيب ولا يدخلان في الألقاب ، بل يدخلان في الأسماء (٤) المفيدة .

- | | |
|-----------------------|-------------------|
| (١) : أ ، ب : الترتيب | (٢) : و : عن |
| (٣) : أ : خلاف | (٤) : أ : وقول |
| (٥) : أ ، ب : على | (٦) : أ : لأنها |
| (٧) : أ : كيفية | (٨) : أ : فصيح |
| | (٩) : أ : الأشياء |

- | | |
|---|------------------------|
| (١) : أ ، ب : و | (٢) : أ ، ب : وإختلاف |
| (٣) : أ : النبي صلى الله عليه ، و : النبي صلى الله عليه | |
| (٤) : أ : صلى الله عليه | (٥) : أ : بحكمة بعينها |
| (٦) : أ : حذونا | |

فيه السواد ، وفي حال قوله أبيض قد وجد فيه (١) البياض . ويصح أيضاً على ظهر هذه الطريقة بأن يكون البياض حقيق وجود السواد ، فيكون حال وجود أول حرف من قوله أسود قد وجد السواد وكذلك في البياض . والمعتبر في ذلك هو مجال الخبر وقصوده .

فمما دخل المناقضة في الاعتقاد فلا تصح ، لأن الجمع بين الاعتقادين لا يصح ، وإنما صح ذلك في الحروف والكلام لأن الجمع ممكن . وما هو في مثل هذا الحكم المحال لأنه يدخل في الكلام دون الإعتقاد ، ويدخل في المعاني مذهباً (٢) ، وهذا مثل قولك حرمت زيداً أو أخبرته بالأسس ، لأنه قد أحال الكلام من جهة : ثم يقال تعييباً (٣) بذلك أن كون الجور متحركاً ساكناً وأسود أبيض (٤) في حالة واحدة (٥) محال .

فصل

[في أن الخبر والنهي والأمر لفظان يعان تقترن بهما]

[علم أن صيغة [١٢٤] الخبر والأمر والنهي (١) يصح وجودها ولا تكون بهذه الأوصاف ، وإنما كانت (٢) كذلك لمعان تقترن بها . وقد خالف الشيخ أبو القاسم في ذلك وقال : إنما يكون خبراً لمعنه وكذلك في أقسام الكلام كلها . والدلالة على ما نقوله : أنه لو كان كذلك لمعنه لما لزم وقوع كون (٣) الخبر متغيراً على كونه معتقداً ، ولتأني (٤) من السامع والنائم الأخبار . بحيث

- | | |
|-------------------|---------------------------|
| (١) أ : و : - فيه | (٢) أ : شيبا ، و : مشيباً |
| (٣) أ : شيبا | (٤) و : وأبيض |
| (٥) أ : واحد | (٦) أ : والنهي والأمر |
| (٧) أ : يكون | (٨) أ : - كون |
| (٩) أ : ولتأني | |

فصل

[في أن الخبرين المختلفين لا يختلفان في الجنس]

وإذا كان أحد الخبرين حقيقاً والآخر كذباً فليست بينهما مخالفة في الجنس لأجل ذلك ، على ما حكى عن الشيخ أبي القاسم ، بل يصح أن يكون الجنس واحداً ، فلهذا إذا قال القائل : زيد في الدار وهو فيها كان صدقاً ، فلو أورد (١) هذه الحروف وزيد غائب عنها [١٢٣] لكان كذباً . والحروف متباعدة لا لئلاسيا (٢) على المدرك [١٢٣ ب] ولتفر ذلك من الوجوه التي بها يعرف التماثل .

ولا يمكن إثبات تناف وتضاد (٣) بين الصدق والكذب لأنهما يرجعان إلى إفراء الحروف ، والصدق والكذب يتناولان جهة من الحروف ، ولأنما قد بينا أنهما قد يكونان من جنس واحد بل نفس ما هو كذب يصح وقوعه صدقاً . وبعد : فهما خبران مخصوصان ولا يصحان كذلك إلا بالقصد والمواضعة ، والتنافي والتضاد (٤) لا يقفان على ذلك .

فصل

[في حصول المناقضة في الأقوال]

والمناقضة تدخل في الأقوال بأن يورد المتكلم في أول كلامه ما تبين فائدة الفائدة المعروفة بآخره . مثل أن يقول : أسود ليس بأسود ، هذا من حيث العبارة . ومن جهة المعنى هو أن يقول : عالم ميت أو مضموم متحرك أو أسود أبيض إلا على ضرب من التراضي ، بأن يكون في حال قوله أسود قد (٥) وجد

- | | |
|-----------------|-----------------|
| (١) أ : ورد | (٢) أ : لئلاسيا |
| (٣) أ : أو تضاد | (٤) أ : واتصار |
| (٥) أ : وقد | |

وقب على ذلك دل أنه يكون كذلك بالإرادة فهو لا تثبت من دون الاعتقاد ولا في الخبر عن زيد لو كان لا يصح أن يكون خبر إلا عنه دون غيره ، لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين فكان إنما يصح أن يخبر على قدر قوى لسانه ، حتى إذا (١) قدرنا أنه يقدر على عشرة أجزاء من الحروف ، يجب أن يقدر على الإخبار عن عشرة من الزيدين ، ولتقدر عليه أن يخبر عن أزيد من ذلك ، لأن القدرة الواحدة لا يصح تعلقها بالحمل والجنس والوقت واحد ، إلا بخبر (٢) واحد .

وإذا كانت هذه الحروف ، أحدى الزايات والنبالات وغيرهما متناهية ، فما ذكرناه لازم . وإذا حققنا فالذي نسمعه من الحرف الواحد ليس هو جزءا واحدا من الفعل ، ولكننا قرينا الأمر فيه ولا بد من الحاجة إلى قدر بعدد تلك الأجزاء . ولا يتقلب علينا هذا الإلزام في الإرادات التي بها يصير الكلام خبرا عن أشخاص متغايرة لأنها تكون مختلفة . والقدرة الواحدة متعلقة بما لا غاية له من الاختلافات وإن كان الوقت والمحل واحدا . هذا لو إحتج إلى إرادات ، فكيف والواحدة منها (٣) تكن بأن يصير بها الكلام خبرا على ما نقوله في الخبر عن الجمع العظيم ، بل في الخبر عما لا يتناهي ، إنه لا يجب في إرادته أن تنقسم على عددهم . وإذا صحت هذه الجملة ، وكان المعلوم أنه لا أحد من القادرين إلا ويقدر على الإخبار عما لا يتناهي ، فيجب بطلان كل قول يزدي إلى خلافه .

وبعد : فلو كانت [١٢٤ ب] هذه الصيغة لا يصح استعمالها إلا في أشياء مخصوصة ، لأنها موضوعة [١٢٤ ب] لها بينها (٤) ، لما صح التجوز في الكلام

(١) مكرره بالنسخة ه : حتى إذا (٢) ا ، و : بجزء (٣) ا : منها (٤) ا ، ١ : لمينا

ولا تعرض ولا التورية ولا تخصيص المام ، لأن التجوز إنما يثبت متى اشتملت هذه الصيغة بعينها في غير ما وضعت له ، فيجب أن تتبع الاختيار والمراجعة لا أن تكون كذلك لعينها . ومن قيل : إنما التجوز به غير ما يستعمل حقيقة : لم يصح : لأنه يقتضي بطلان التجوز في الكلام ويوجب التفرقة في الإدراك بينهما .

وبعد : فالقاعدة في الكلام ثابتة لوقوع المواضع عليه ، ولهذا (١) لو وجد ما هو بصورة الخبر ولا مواضع ، ما كان خبرا . ولو تعلق به الأعجمي وهو لا يعرفه (٢) ، لما كان خبرا ، فكيف يكون كذلك لعينه ، وما يستحق أن يبيع الاختيار . فكما صح في الأصل أن لا يقع التواضع على هذا الحد ، فكذلك يجوز وجود هذه الصيغة لا خبرا .

وبعد : فلا مانع يمنع من أن يقصد أحدا بالحروف التي هي خبر عنده هو خبر الإخبار بها عن عمرو ، فلا يطلو : إما أن تكون خبرا عنه فيبطل قوله ، أو كان خبرا عن زيد لعينه ، وإما أن لا يصير خبرا عن عمرو ومع قصده إلى الإخبار عنه ، وهذا أيضا باطل . وإذا صحت هذه الجملة ، صح في الخبر الواحد أن يكون خبرا عن جماعة ولم يجب إنقسام الخبر على عدد المخبرين . ويصح تعظيم الجماعة وندحهم وندهم وذلك بخبر واحد . وإلا لزم أن يكون في القادرين من لا يقدر إلا على الإخبار عن قدر دون ما زاد عليه .

وعلى هذه الطريقة يصح الإخبار بالخبر الواحد عما لا يتناهي بأن يقول : سمع أهل الجنة دائم ، وإن كان (٣) ما لا يتناهي لا يصح وجوده . ونحن وإن

(١) ا ، و : فهذا (٢) ه : لا يعرف (٣) ه : ن

أخبرنا على طريق الجملة ، فالقديم جل وعز قد أخبر على سبيل التفصيل بقوله
 « أكلها دائم » (١) ، وإنما قلنا أنه أخبر (٢) بذلك مفصلاً [١١٢٥] لأن الخبر
 من شأنه أن يطابق (٣) العلم ، وهو تعالى عالم على التفصيل بنعيم أهل الجنة فيكون
 خبره على هذا الحد .

فصل

[في أن الخاطر هل هو كلام أم لا]

الخاطر عند الشيخ أبي هاشم هو كلام خفي يفعله الله تعالى في داخل سمع
 المكلف ، أو يفعله الملك بأمره جل وعز . ومنع الشيخ أبو علي من أن يكون
 كلاماً . ثم جوز فيه مرة (١) أن يكون فكراً ، وقال في كتاب « الخاطر »
 أنه اعتقاد ، وربما قال بل هو ظن . وقد قال أبو هاشم : إن أبا علي قد أقام
 الخاطر مقام دعاء الداعي ، وهذا يقتضي أنه يذهب إلى أنه كلام ، إلا أن
 التصريح له بخلاف ذلك ، وإذا وجد منه نص على أن الخاطر (٢) هو ما هو ،
 فلا وجه القياس .

والذي يدل على أنه كلام أن الخاطر من حقه أن يظهر حال المكلف في الحرف ،
 وإن كان من أفعال القلوب ، فأما أن يحمل اعتقاداً أو ظناً أو فكراً - ومعلوم
 أن حالة من يرد الخاطر عليه ليست حالة المتخير في خاطره - فلا يجوز أن
 يكون من فعله . ولا يجوز أن تقدر الالائكة على فعل هذه المعاني في (٣) الواحد
 منها ، لأنها تقدر بقدرة . وإنما تعدى الفعل عن محال قدرها بالإعتقاد ، ولا حظ
 له في توليد (٤) الإعتقاد وماشأ كله ، فيجب أن يجعل من فعله جل وعز (٥) .
 ولو (٦) وجد من جهة الاعتقاد لزعم كونه علماً ، لأنه عالم بمعتقده . وليس
 هذه حال من بطرقة الخاطر ، لأنه ليس يعلم أنه متى أدخل بالنظر يستحق العقاب
 من جهة الله تعالى من حيث يبنى ذلك العلم بذاته أولاً ، وإذا كان ظناً فلا يجوز

(١) من الآية ٣٥ من سورة الرعد

(٢) : ١ ، مخبر (٣) : ٥ ، يطلق

(١) : ٥ ، ١ : مرة فيه (٢) : ٥ ، ١ : - هو

(٣) : ٥ - في (٤) : ٥ : تولد

(٥) : ٥ : عز وجل (٦) : ٥ : قل

كونه من قباه جل وعز ، لأنه لا حكم الظن إلا عند أماره تختص قاعل للظن بأن تكون أماره له ، لا أنه يجب كونها من فعله ، فمتدماً يختار إيجاده . فهو كتأثير الإرادة في الخبر أنه إنما ثبت متى كانت من فعل قاعل الخبر . وإذا لم يجر الأماره [١٢٥ ب] على الله لم يجوز أن يكون الخاطر ظناً صادراً من جهة . وقد جعلنا الخاطر عما يرد على المكلف لا باختياره . وأما الفكر فلا يجوز أن يصرف الخاطر إليه والأوجب أن يكون المرء مضطراً في بعض الحالات إلى شيء من أفكاره ومعلوم خلافه .

هذا والنظر بمجرد لا حظ له في الدعاء إلى الحروف ، وإذا جعل نظراً مؤلفاً للعلم . فإذا اضطربنا الله إليه فقد اضطربنا إلى ما يتولد عنه من المعرفة . وحال من يرد الخاطر (١) بخلاف ذلك ، فبطل أن يكون من أفعال القلوب . فأما أفعال الجوارح فالذي يقع التنبيه بها من الإشارة . وسواء (٢) جعلت من قبل الله تعالى أو من قبل غيره ، فالعلم بها يترتب على العلم بذات المدبر ، وإن كانت لا تصح إلا على الأجسام والله تعالى عن جوار هذه الصفة عليه .

وأما الكتابة فلا بد من مشاهدتها ليقع التنبيه بها . ولا شبهة في أن حال الخاطر مخالفة لذلك ، لأن من يخطر بباله شيء لا يعاهد كتابة ولا يدركها . ومن حيث يقع بالكتابة تنبيه وتخريف لا يجب أن يسمى خاطراً ، كما لا يجب مثله في دعاء الداعي ، فقد خلص كونه كلاماً .

والذي يوضح كونه كلاماً أنه يخطر لكل أحد على اللسان التي قد عرفها ، فلا يخطر للمري (٣) بالزمنية ولا يغيرها من الحفات المجرية . ولولا أنه كلام (٤) لما وجب ذلك .

- | | |
|--------------|--------------|
| (١) و : + هو | (٢) : سواء |
| (٣) : للمري | (٤) : كلاماً |

فإن قيل : إن هذا القول يخالف (١) الإجماع لأن الأمانة مطبقة على أن الله تعالى يخص بكلامه بعض الأنبياء ، وقولكم يقتضي أنه يكلم غيرهم . قيل له : إن الذي أجمعوا عليه أنه خص (٢) بكلامه جبره (٣) بعض الأنبياء وبذلك يظهر التعظيم والتشريف : فأما على غير هذه الطريقة فلا إجماع ، كيف وقد خاطب الله تعالى المكلفين أجمع بقوله : أقيموا الصلاة (٤) .

هذا ولنا نوجب أن يتولى الله فعل الخاطر ، بل يجوز أن يفعله بعض الملائكة [١٢٦ أ] بأمر من جهة الله تعالى .

فإن قال : هذا يقتضي إثبات كلام لا يتميز عن الفكر ، فهلا فيتموه (٥) ؟ قيل له : إن الصوت الذي يدركه النائم لا يتميز له ولا يجب فيه ، فهكذا (٦) الحال في الخاطر .

فإن قيل : فاقولكم في الأصم الذي يولد كذلك أو الذي لا يولد كذلك ، كيف يجوز ورود الخاطر عليه وهو لا يسمع الكلام ؟ قيل له : إنما لا أوجب الخاطر على كل أحد (٧) ، بل تقع الغنية عنه (٨) عندنا بالتنبيه من ذي قبل . وإذا صح ذلك لم يصح ما أورده قدحا في قولنا (٩) أنه كلام .

وبعد : فالأصم الذي لم يولد كذلك يصح ورود الخاطر عليه ، لأنه إنما يمتنع سماعه للكلام الظاهر ، فأما الواقع في داخل سمعه وناحية صدره ، فإنه

- | | |
|----------------|----------------------------------|
| (١) : + بخلاف | (٢) : و : يخص !! |
| (٣) : جبره | (٤) : من الآية ٢٣ من سورة البقرة |
| (٥) : يقتضي !! | (٦) : وهكذا |
| (٧) : مكلف | (٨) : و : عنه |
| (٩) : قوله | |

إسمعه ويعرفه ، ولهذا يسمع إذا قرب الإنسان له (١) من صناعته . فأما من
ولد كذلك فالخاطر يصح وروده عليه بما قد قرر في نفسه من اللغة لو كان من
يتكلم ، هذا إن لم يتبين من ذي قبل . فإن فقدت فيه هذه الوجوه كلها يتبين أنه
غير مكلف ، ولا يكون لأحد أن يقول : فقد كلف الله هتكهم لا يقدر ولا يعلم .

فصل

[في ابتداء اللغات]

إبتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة ، ثم يحصل التوقيف من بعد ، هذا
قول أبي هاشم . وجوز أبو علي أن يكون ابتداء اللغات مواضعة ، وجوز
أن يكون توقيفاً . وكلامه في التفسير هو على أنها (٢) توقيف . وقال أبو القاسم
لا يكون إلا توقيفاً . وأوجب هو وغيره من البغداديين وجوب البعثة لتعريف
اللغات . وإنما أوجبنا ما قاله أبو هاشم لأن الخطاب الصادر عن الله تعالى يكون
الغرض به معرفة مراده بخطابه ، فإذا لم يتقدم للمخاطب مواضعة على تلك اللغة
مع غيره ولم (٣) يكن في حكم الموضح مع نفسه على لغة ، لم يفهم بالخطاب
منها (٤) شيئاً ، فيجب تقدم المواضعة لتصح معرفة مراده بخطابه ، ثم يقع
التوقيف من بعد لأنه فرع على ذلك . فإذا لم تقدم منهم المواضعة لم يمكنهم أن
يعرفوا بالتوقيف شيئاً ، لأن ذلك أيضاً يكون بكلام .

ولا يمكن أن يقال : إنه يقع لنا إضطرار إلى قصده تعالى بالخطاب ، لأن
ذلك ينشأ [١٢٦ ب] التكليف ، وكيف يصح أن نعرف ذاته بدلالة
وضعية ضرورة (٥) .

وإذا قيل : إنه تعالى يخلق الكلام في جسم ويفعل ما يجري مجرى الإشارة
للجل الذي فيه السواد ، فيقع السامع العلم به ويكون توقيفاً ، كما يقع من
اللفظ لغيره مثله ، فنصرف قصده تعالى بهذه الطريقة . فن جوابنا : أن هذه
الإشارة إذا توجهت إلى محل وفيه العلم واللون ، فلا ينصرف قوله سواد إلى
أحدهما دون الآخر ، وإنما أمكن (١) هذا في أحدهما لأنه يضطر إلى قصده .
وعلى أن أبا القاسم لا يثبت الله تعالى مراداً على الحقيقة وقاصداً ، فكيف يقول
بوقوع العلم بقصده .

ولا يمكن أن يقال : فلا جاز أن يخلق الله تعالى في العاقل العلم الضروري
بمراده بخطابه . ثم يعرف هو غيره فيحصل التوقيف (٢) على هذا الحد ، لأن
ذلك العاقل لابد من كونه مكلفاً فلا يصح أن يعرف مراده ضرورة . ومن
كان الكلام في مراحق لم يبلغ كمال العقل ، فمن البعيد أن يصح خلق (٣) العلم
فيه بمراد الله جل وعز (٤) مع أنه غير عاقل لأن هذا جار مجرى الخلق والجل
من باب واحد . فقد صح أن ابتداء اللغات المواضعة (٥) ، ثم يطراً التوقيف
عليها من بعد .

قال الشيخ أبو القاسم : المواضعة على اللغة (١) لا يمكن إلا بعد تقدم غيرها
من المواضعات على الكلام أو من المواضعة على الكتابة ، فأما عند فقد ذلك
فالمواضعة مستعذرة .

(١) : يمكن

(٢) : التوقف

(٣) : هو وجل

(٤) : اللغات

(٢) : الله

(٥) : لم

(١) : قال

(٢) : أنه

(٣) : - و (٤) : منها (٥) : إضطراراً

قيل له : لا فسلم المشاحة ، بل يصح فيمن عرف صفة الحروف وأسمه فعلها باسمه ، أن يأتي بها ويضم إليها الإشارة فتقع الضرورة إلى قدمه على ما (١) يعلمه أحدنا إذا أراد أن يكلم غيره بلغة لا يعرفها ، وإنما لا يقع هذا الجنس من الناس ان فقد الدواعي إليه ولا فهو ممكن .

فإن قيل : المولود أصم لا يمكنه أن يتكلم لما لم يسمع الكلام ، قيل (٢) أنه في الابتداء توقيف . قيل له : إنما يتعذر الكلام عليه لفساد آلة الكلام ، كما أنه لم يسمع لفساد آلة السماع لأن العادة هكذا فيمن يولد أصم فما في هذا مما يقتضى [١٢٧] أن اللغة توقيف .

فأما (٣) قوله تعالى : وطم آدم الأسماء كلها (٤) ، فليس بموجب كون اللغة توقيفاً ، لأنه تعالى عرفه اللغات التي يتواضعون عليها من بعد ليصير إخباره بتلك (٥) معجزة له عليه السلام (٦) ، ويحتمل أن يكون قد عرفه ما يتكلمون به ، فإذا كلمهم على ما يطابق مواضعهم صار معجزة له ، وليس فيه أنه لم تكن تلك اللغة بمواضعة بينهم . وقد يؤول قوله الأسماء على المسميات لأنه قال (٧) : لم عرضهم على الملائكة (٨) ، وهذا لا يصح إلا في المسميات دون الأسماء ، ولا بد من (٩) أن يكون تعريف الله تعالى آدم عليه السلام ذلك بعد تقدم علمه بمواضعة (١٠) على بعض اللغات ليعرف (١١) بها غيرها ، وهذا يؤذن بصحة

- | | |
|-----------------|--|
| (١) : هـ - ما | (٢) : هـ - على |
| (٣) ر : وأما | (٤) من الآية ٣١ من سورة البقرة |
| (د) و : بذلك | (٦) : هـ ، ١ - عليه السلام |
| (٧) و : + تعالى | (٨) من الآية ٣١ من سورة البقرة |
| (٩) هـ : - من | (١٠) : هـ : مواضعة (١١) : هـ ، ١ - فيعرف |

ما قلناه . ويجب تقدم كونها أسماء ليصح تعليمها من بعد ، وحتى وقعت عز جماعة كثيرة مواضعة على لغة ، فغير جائز أن يدعيوا أنها بأجمعهم مع كمال عقولهم ، فهذا لا يصح ما يحكى عن أولاد نوح عليه السلام أنه تلبس منهم وأمه إنما سمى ذلك الموضع بابل لهذا الوجه .

فصل

[في اختلاف اللغات]

والاختلاف ثابت في اللغات (١) سواء كانت بالتوقيف أو بالمواضعة ، فإذ قلنا بأنها في الأصل وقعت عليها مواضعة ، فاختلافها هو لتعذر إجماع الخلق الكثير على فعل واحد في وقت واحد . وإن كانت بالتوقيف فافقه تعالى خالف بين بعضها وبين بعض ليقع الفصل للمؤمنين ، وليصير ذلك طريقاً لمعرفة الضرير للفرق (٢) بين المخالطين كما جعل (٣) الإدراك طريقاً للفصل فيمن يرى ويصير . وإذا حكمنا باختلاف اللغات قلنا نفي به لإختلاف الحروف ، وإنما الغرض لإختلاف التراكيب الخاصة فيها .

وقد يقع الاتفاق في لفتين على شيء واحد . فإن المشكاة وافقت لغة العرب فيها لغة الحبش ، والقسطنس وافقت فيه هذه اللغة لغة الروم . وقد تقع أسماء معربة كسجبل وأستبرق وغيرهما ، وكإبراهيم ويعقوب وغير ذلك من الأسماء المعربة .

وقد جعل الله تعالى التمكن من آلة الكلام ومن تركيب هذه الحروف على وجوه مختلفة ففاد (٤) بها المعاني أجمع ، وإن لم تصح إفاذتها (٥) بغير الكلام .

- | | |
|-------------------------------------|-------------------|
| (١) : هـ - والاختلاف ثابت في اللغات | (٢) و : - للفرق |
| (٣) : هـ - حصل | (٤) : هـ - فادتها |

فصل

[في أن المواضع على قائمة شيء تجري على الله]

ومنى عقلاً قائمة في شيء وقد (١) وقعت من أهل اللغة مواضع على ما يفيد ذلك حقيقة ، جاز منا أن نجري تلك العبارة عليه تعالى ولا تتوقف (٢) على ورود سمع وإذن . وقد خالف في هذا قوم من البغداديين كالخوارثي والوراق وغيرهم . وإنما قلنا ذلك لأن أحدنا إذا عرف الله بصفاته (٣) كما (٤) حسن منه استعماه التمر إلى ما عرفه (٥) وربما وجب في بعض الحالات ، وتبرينه لا يمكن بالإشارة فلا بد من إيراد الكلام الذي يفيد ما عرفناه في الله تعالى ، لأن الحسن أو الواجب لا يثبتان إلا به .

وبعد : فلو وقف هذا على (٦) الجمع لم يكن لتحسين المواضع على اللغات في الأصل ، بأن يقال : كان (٧) لا يحسن فهم إجراء الالتفات على ما علمه من المعاني إلا بعد سمع كما قلتم ، ثم الآن . وقد بينا أن المواضع (٨) لابد من تقديمها . وعلى هذه الطريقة يحسن التعليل لما احتججنا به من التحريف وقام القلب مقام الإشارة ، فتكاملت الإشارة إلى الشيء عند الحضور ولا سمع ، فكذلك تسميته بالأسماء عند الغيبة . ويحسن أيضاً من الصانع أن يخص ما يستعمله من الآلات بأسماء . ولا يحتاج إلى سمع . ولا تصح التفرقة بينهما بأن ما هنا حاجة لأننا قد بينا الحاجة في مثالنا أيضاً .

(٧) و : ولا تلف

(٨) و : معرفته

(٩) و : ن

(١) ه : قد

(٢) ه : قدما

(٣) و : على هذا

(٤) ه : المواضع

من الأشياء المفيدة لكثرة (١) الإتباع فيه [١٢٧ ب] دون غيره من نعمه العظيمة ومواهبه الجليلة التي يلزم لأجلها الشكر ، فله الحمد كثيراً .

فصل

[في الحروف المقدورة عليها]

فأما الحروف المقدورة عليها فهي تسمية (٢) وهنرون . ويقع في بعض اللغات حروف (٣) بين الجيم والسين ، والباء والقاف ، والقاف والكاف ، وذلك متب في لغة العرب . وما زاد على هذه الحروف فمجهول في المقدور ، وأن يكون تعلمه علينا لفقد آلات مخصوصة ، ثم تلك الزيادة يجوز أن تكون محصورة ويجوز بخلاف ذلك فيها (٤) والله أعلم .

(١) في الأصل : سمع

(٢) ه : فيها

(٣) ه : الكثيرة

(٤) ه : حروف

وبعد : فكيف لا يحسن ما ذكرنا مع ثبوت فرض فيه وتبره من وجوه (١)
الفتح لأنه لا يشبه الحال فيه إلا أن [١٢٨] يكون مقسدة ، والشرح ما فيه
عليها في هذا الموضع ، فيجب حسنه على كل حال .

وكانت شبهة القوم أنهم رأوا لفظين (٢) فظنوا أن معناه واحد ، ومع هذا
جاء إجراء إحداها على الله تعالى (٣) دون الآخر . والأصل في هذا الباب أنه
إذا امتنع إجراء لفظه على الله عز وجل فلوجه من الموانع : إما لأن (٤) القاعدة
بها غير حاصلة فيه بل وهو (٥) ، وإما أن ثبت فيه إبهام فيتجنب ، وإما أن
يكون منبع سمع من مفسدة أو ما شاكاها . وسنبين ذلك في أوصاف الله تعالى
وما يجر أن يجرى عليه وما لا يجرز .

فصل

[في أن محل الكلام لا يشتق اسم منه]

علم أنه لا يشتق محل الكلام منه اسم كما لا يشتق محل الراتحة والقدرة
والعلم وغير ذلك منها أسماء . وقد لا يشتق محل الصوت منه اسم ، بل يضاف
إلى محاله فيقال : صوت الحجر والحديد والطين . ويضاف على هذه الطريقة
إلى الفاعل أيضا فيقال : صوت الحمار والفرس والإنسان . وقد يوصف المحل
بأنه صامت إلا أنه لا يستمر في كل الأصوات . وقد جعل أبو ماشم ، رحمه الله ،
الصائت فاعل الصوت وجعل المحل أيضا صائتا . لكن الأقرب في الفاعل أنه
محسوس وأن يستعمل الصائت في المحل . وأما الكلام المشتق منه هو الفاعل

فيوصف بأنه متكلم . ولا يفيد قولنا : متكلم إلا فعل الكلام ، ولا محل هذا
مناقض (١) قول من قال : إن الله تعالى متكلم لنفسه .
والذي يدل على ما قلنا (٢) أنه عند العلم بوقوع الكلام من أحدنا وعقله به
على الأفعال يفاعلها إما على جملة أو تفصيل ، ففعله متكلم . وإذا لم تعلمه (٣)
متكلم ، فصار هذا الاسم مطلقا (٤) بغير أفعال الفاعل من كونه متعما وحسنا
ودارقا . وإنما تعلم في الكلام أنه فعل الله تعالى خاصة بأن يخبر الرسول الصادق
بذلك أو يسمعه من شجرة أو حصاة أو غيرها ، أو يبلغ في الإعجاز والفصاحة
الجد الذي يعجز عنه الخلق .

وبعد : فإن الأسماء تتبع اعتقاد المتوابعين على اللغة ، وأهل اللسان إنما
أجروا هذا الاسم على من اعتقدوا وقوع الكلام بحسب [١٢٨ ب] دواعيه ،
فلاجل هذا أضفوا كلام المرود إلى الجن ، ليعلموا الجن يتكلم على لسانه لما
يعتقدونه حادثة .

وبعد : فالكلام ليس إلا الأصوات المخصوصة ، وقد ثبت أن تعاقب الأصوات
(١) من حيث العقلية ، فكذلك ما يترتب منها يجب أن يكون كذلك .

وبعد (٢) : فإنه يقع الكلام بحسب أحوالنا ، فصار كالضرب والظهر . وكذلك
فعله تثبت فيما أحكامه من طرح ومدح ، ولولا العقلية لما صح ذلك .

وبعد : فالكلام يقع خبرا وأمرأ ونهيا (٣) بمقاصد المتكلم ولا يصح في
لغته أن يؤثر إلا في أمر هو من فعله ، فيجب أن يبين من كونه فاعلا للكلام .

(٢) في الأصل : لفظين

(٤) م : أن

(١) م : جوه

(٢) م : — تعالى

(٥) و : عز وجل

(١) م : يناقض

(٢) م : علقا

(٣) م : ولما

(٢) م : قولنا

(٥) م : —

(٧) م : أو أمرا أو نهيا

(٢) م : لم تعلم له

وبعد : فالكلام يتعلق بالواحد منا بلا شبهة : فإما أن يكون من حيث الفعلية على ما تقول (١) ، أو من حيث يوجب حالا المتكلم (٢) ، أو أنه حال فيه أو في بعضه ، أو أنه يؤثر في آله . فإذا يفسد هذه الوجوه صح ما نقوله . أما إيجابه حالا له فباطل لأنه ليس للمتكلم بكونه متكلما حال ، لأن الكلام مدرك والمذكرات على اختلافها قد اشتركت في أنه لا يصدر عنها أحوال للمحل (٣) ، إن أحكامها مقصورة على غالبا كما ثبت في اللون وغيره ولأن أقل الكلام حرفان ، وهما مع اختلافهما لا يجوز أن يوجبا صفة واحدة ، ولا أن يوجبا صفة واحدة مع وجود الآخر معدوم ، سواء كان الحرفان مثليين أو مختلفين . ولأنه يصح وجود الحرف الواحد من قبل أحدا وقد حله الموت . ولو كان له بالكلام حال لوجب حصولها وإن مات ، وقد ثبت أن الموت محله . ولأنه يجب في المعنى أن تجعل إيجابه واجعا إلى نوعه لا إلى وقوعه على وجه ، كما نقوله في الاعتقاد وغيره . وهذا يقتضي أنه ثبت هذه الحال بالصوت المجرد ، ولأن الحالة لا يصح إثباتها إذا لم تكن موجودة من النفس إلا بحكم صادر عنها ، وكلاهما مفقودان .

ولا يمكن أن تدعى الوجدان من النفس ، لأن الفصل الذي بعده أحدا بين أن يتكلم [١٢٩] أو لا يتكلم ، إنما هو لأنه فعل الكلام مرة ولم يتناه أخرى . ولولا ذلك لزم أن يكون له بالبناء والكتابة وغيرهما أحوال لثبوت هذه الطريقة من الفصل (٤) . فأما الحالة التي هو عليها قبل فعل (٥) الكلام فهي

- | | |
|-------------|--------------------|
| (١) : ما | (٢) : المتكلم حالا |
| (٣) : الفعل | (٤) : الفعل |
| (٥) : فعله | |

حمله بكيفية نظام الحروف (١) ، ولأن أحدا (٢) . يوجد كلامه في الصدق على ما نتيجه ، وما يوجد في الغير لا يكسبه حالا .

وبعد : فكان يجب أن يجري مجرى كونه عالما في أن يصح أن يعلم كذلك عن دون العلم بالعلم على جملة أو تفصيل . فإذا امتنع ذلك لحق بالاسماء المفردة لفعل كالضارب والمحسن وغيرهما .

وبعد : فكان لا يصح لو خلقت له آلتان أن يتكلم بحرفين متدين لحصوله بهما على حالين متنافيين فقد بطل هذا القسم . فأما الحلول في جميعه فتعذر ، فإذا وجد حالا في بعضه ، فكان يلزم أن يكون ذلك البعض هو المتكلم دون الجملة ، وإن ثبت أحكام الكلام فيه من الصدق والكذب والقذف والحد ، فإن يكون هو الشاعر والخطيب ، وأن يكون إسان الرسول هو الرسول وهو المروى عن الله عز وجل .

وبعد : فكان يلزم في الصدق أن يكون متكلما لحلول الكلام فيه ، ومعلوم أن حال الصدق واحدة ، وتختلف إضافة ما يوجد من الكلام فيه لكونه كلاما للوجود في الأول ثم يضاف من بعد إلى عمرو ، وليس إلا لاختلاف الفاعلين .

وبعد : فكان لا يحصل قط في العالم من يوصف بأنه متكلم لأن أقل الكلام حرفان (٣) ، وكل واحد منهما مختص (٤) بمخرج على حده . فأما التامير في الآلة بأن يقال إنه يتأخر غيره وسكوته فيصير هذا طريقة في تعلقه به (٥) فباطل ؛ لأننا قد قدمنا دلالة على أنها لا يضادان الكلام ، ولأن كلامه تعالى متعلق به وليس ينفي آله (٦) .

- | | |
|-------------|----------------|
| (١) : الحرف | (٢) : ولا أحدا |
| (٣) : حرفا | (٤) : يختص |
| (٥) : — | (٦) : بدلالة |

فإن قال : هلا كان وجه التعلق ما يرجع إلى الحاجة أقبله : لأنه أن كانت (١) الحاجة كحاجة الفعل إلى الفاعل ، فهو الذي تقوم به ، وإن كانت حاجته (٢) إليه في الوجود فهو كالسواد وعمله ، وقد أبطنا الحلول .

فإن قال : إنما يحتاج إليه قيامه به ، قيل له : إن قيام الشيء بغيره قد يكون معنى الحلول كقيام اللون بالجواهر وهذا قد أبطناه . وقد يراد به إلتصاف الشيء بغيره كقيام [١٢٩ ب] السقف بالسارية ، وهذا لا يتأتى في الكلام . وقد يراد به بقاؤه بغيره كقيام السموات بالله جل ومز (٣) ، وكما يقال هذه الدار قائمة بفلان ، وهذا أيضاً لا يصح في الكلام .

فإن قالوا : معنى به أنه موجود به (٤) ، قيل لهم : وجود الشيء بغيره قد يكون بمعنى أن (٥) حدوثه ووجوده من جهة ، على معنى أنه فاعله . وقد يستعمل ذلك في الأسباب ، وهذا بما لا نقولون به . وإن (٦) أردتم بذلك أنه لولا وجود الفاعل لما صح وجود هذا الكلام ، فهذا لا يقتضي قيامه به خاصة ، لأنه لولا قدرته لما صح وجوده ، فيجب أن يقوم بالقدرة والبقاء ، ويلزم في كلام الله تعالى أن يقوم بعبادته لادانته . ولا يصح القيام بهذا إلا في الشيء الباقي الدائم ، ولهذا لا نقول في إرادة الله تعالى (٧) أنها قائمة بنفسها ، وهل هذا يصح وجوه تعالى بأنه قديم أي دائم ، وقال تعالى : يقيمون الصلاة (٨) أي يديمونها . فقد صح بهذه الجملة أن المتكلم هو ظاهر الكلام (٩) لا غيره .

فصل

[في أن هذا المتكلم أهم من المتكلم]

وإذا صح أن المتكلم هو فاعل الكلام ، فهذا الوصف أهم من المتكلم لأنه يقتضي كونه فاعلاً للكلام فاصداً بخطابه غيره ، وهذا معنى التكلم لا غيره . ولو كان أمراً سواه لصح وجود (١) ما ذكرنا فلا يحصل التكلم أو يحصل التكلم من دونه لفقد التعلق بينهما (٢) ، فيبطل قول السكلاية إذا أثبت (٣) التكليم بمعنى سوى ما قلناه . ويلزمهم في الخبر مثل ذلك حتى يكون الخبر منجراً بتغييره ، كما قلوا أنه مكلم بمعنى هو التكليم وذلك باطل .

(١) و : كان وجه (٢) : وإن كان مخاطب

(٣) و : تعالى (٤) أي : به (٥) ا ، و : تعالى

(٦) و : إذا (٧) أي : تعالى

(٨) من الآية ٢ من سورة الأعراف (٩) : الفاعل للكلام

(١) و : وجوده (٢) و : — بينهما

(٣) ا : إذا أثبت ، و : إذا أثبت

فصل

[في أن المخاطب أخص من المتكلم]

وكما أن المتكلم أخص من المتكلم ، فالمخاطب أخص من المتكلم لأنه يقتضى قصده بالكلام إلى من تصح فيه الإجابة . والمخاطب هو الكلام الذى هو حاله ، وغير متمتع فى المسموع الآن من قوله تعالى : أقيموا الصلاة ،^(١) أن يحمل خطابا لنا لأنه حادث فى الحال وهو كلام الله تعالى بالعرف [١٣٠] على تقدير أنه لو كان حادثا من قبله تعالى ، لكان خطابا لنا ، والمخاطبة تقع بين إثنين لأن^(٢) مفاعلة ، فتقتضى أن كل واحد منهما^(٣) له فعل .

وقد اختلف قوله الشيخ أبى هاشم فى المخاطب ، فقال مرة : هو القاصد بالمخاطب حتى لو كان الكلام من فعل غيره وقصد هو به مخاطبة الغير لكان مخاطبا . وقال مرة أخرى أن معناه الفاعل للكلام ، وإن^(٤) كان لا يصير خطابا إلا بالقصد ، وهذا هو قول الشيخ أبى على . وهو الصحيح لأنه مشتق من فعل الخطاب ، كما أن المخبر مشتق من فعل الخبر ، وهكذا غيره من الأسماء المشتقة ، فإن من حقها^(٥) أن توجد من أخص ما يكون الفعل عليه ، وعلى هذا يتبين فى الأسماء التى هى غير مشتقة أن ما كان فى معناها لا يكون مشتقا أيضا كقولنا عالم ، لأن الفهم^(٦) [و] الناقل لا يكونان مشتقين فهكذا^(٧) كان يجب فى المخبر لأن المخاطب هو متخير منصوص . ولا شبهة فى أن المخبر هو فاعل

الخبر لأن معناه أنه متكلم بكلام منصوص من : وقد صح فى المتكلم أنه فاعل الكلام ، فكذلك^(٨) فى المخبر .

ورأى^(٩) أبى هاشم أن الذى يقع الاضطراب^(١٠) إليه عند الخطاب هو القصد ، فحمل المخاطب من هو القاصد بخطابه ، وليس الأمر على ما اطلق . فإن الضرورة الواقعة إلى تعلق هذه الحروف بفاعلها ، وإن^(١١) كان على طريق الجملة كما تقع الحروف إلى تعلق هذه الحروف بفاعلها وإن كان على طريق الجملة كما تقع الضرورة إلى^(١٢) قصده ، فلا يكون له أن يقول : فنى هذه الأفعال أن تكون أفعالا لنا ، كيف يعلم المخاطب مخاطبا ، لا أن تقول لا بد له من العلم بذلك على طريق الجملة ،

(١) من الآية ٤٣ من سورة البقرة

(٢) : أنها

(٣) : منها

(٤) : فإن

(٥) : أ : التميم

(٦) : أ : التميم

(٧) : أ : التميم

(٨) : أ : التميم

(٩) : أ : وكذلك

(١٠) : أ : الاضطراب

(١١) : أ : الاضطراب

(١٢) : أ : ويرى

(١٣) : أ : وإذا

فصل

[في اشتقاق الأسماء من الأفعال]

وقد يقع الخلاف في الأسماء المشتقة من الأفعال أن الاسم يشتق منها في حال حدوث الفعل ويصح (١) الاشتقاق ، وإن كان قد تضمني الفعل . قال أبو علي : إن حقيقة الاشتقاق تتبع حال حدوث الفعل ، وإذا ورد في الكلام لا (٢) فعل هذا الحد فهو جاز كقوله تعالى : إني جاعل في الأرض خليفة (٣) ، أي سأجعل ، وهذا هو الصحيح ، لأننا نعلم بأن الفعل لا يوصف بأنه أسود من جوار [١٣٠ ب] قد عدم وتضمني أو من سواد لم يوجد ، لما كان هذا (٤) اسماً مشتقاً من حلول السواد فيه ، فكذلك (٥) الحال في الأسماء المشتقة للفاعلين . وبين ذلك أن في هذه الأسماء ما يقتضي التعلق (٦) بالنهر كالضارب وغيره . ولا يثبت التعلق (٧) إلا في حال الوجود دون حال العدم ، فإنه يحل ، فكيف يسمى بذلك بما قد عدم أو لم يوجد بعد . وحل هذه الجلة يقول أهل اللغة : ضرب فهو ضارب ، ولا يقولون يضرب أو سيضرب فهو ضارب ، لأنه يفيد الاستقبال أو يصلح له ، فيجب أن يفيد هذا الوصف حدوث الضرب منه (٨) .

قلت : وقد صحح نصره هذا القول بما قاله البصريون من أن قولنا بفعل المضارع وجعلوا تسببه مضارعاً لأجل مشابهة الفاعل . فيجب ، إذا كان بفعل عديم الحال ، أن يكون الفاعل بمثابة ، وإلا بطلت طريقة المضارعة بينهما . فأما أبو حاشم فقد جعل هذه الأسماء حقيقة ، وإن كانت الأفعال قد

- | | |
|----------------------------------|------------------|
| (١) أو يصح . | (٢) : — لا . |
| (٣) من الآية ٣٠ من سورة البقرة . | (٤) : — هذا . |
| (٥) : وكذلك | (٦) : التعلق . |
| (٧) : تعلق . | (٨) : — من جهة . |

فعلت ، ويشتق من ذلك فتخرج هذا (٩) الفعل منه فقط والخطب لا يخرج من ذلك . ولهذا ثبت فيه أحكام فعله وإن عدم . ولولا ذلك لكان الذي يعد ويقطع ليس هو السابق والأول حقيقة (١٠) ، وهذه طريقة الفقهاء . ويقارن لهذا ما يوجد في الأصل من التعلق (١١) التي تنقضي بأحدادها لأنها إذا بطلت فليست خالفة ، ومما لا يخرج الفاعل من أن يكون فاعلاً له .

فصل

[في التنوين]

ويصح [أبو حاشم] لقوله بأن أهل اللغة قد جوزوا قول القائل : هذا ضارب زيد بالألف فسوّه ضارباً من ضرب متقدم ، وقول : ليس هذا على لية التنوين كقوله تعالى : هذا عارض لمطرنا (١٢) ، تقديره مطرنا وإلا صارت الكلمة منقوطة بالمعركة وهو لمطرنا ، فإن قوله تعالى (١٣) : عارضه انكسر ، ونحن نقول : إن جواز ذلك عند عدم لا يدل على أنه حقيقة ، بل يصح أن يكون مجازاً وخار [١٣١ أ] بنزلة يجوزهم أن يقول قائل : هذا ضارب زيد هذا أو ضاربين فلاناً هذا . وإن لم يوجد منه فعل أصلاً وهو على ضرب من الجاز ، فكذلك ما هنا .

فصل

[في صحة الكلام الألفي]

أعلم أنه إذا ثبت في التكلم أنه فاعل الكلام ، فإن كان القول في الله تعالى صح أنه أن يوجد كلامه في كل محل على ما تقدم . وإن كان القول في أحدنا فلا يمكنه إلا أن يفعله في مثنى مثنى منسوخة ، وهو أن يتشكل بشكل الهم والتهوات .

- | | |
|---------------|------------------------------------|
| (١) : — هذا . | (٢) : — حقيقة . |
| (٣) : المواني | (٤) : من الآية ٢ من سورة الاحقاف . |
| (٥) : — تعالى | |

فيكون وجود كلامه هل وجيب : أحدهما بأن يوجد في لسانه ، وثانيهما (١) بأن يوجد في الصدى ، ولا بد في وجع الصدى من أن تكون الأماكن التي ترتفع عنها بخارات (٢) تحاط الهواء فتصلب ويحصل الاصطكاك على ما نعلم من حال الخدات والمراضع التي (٣) تهرب من الجبال . ولست (٤) توجب حصول مثل الفم (٥) واللسان على الحقيقة ، وإنما نقول على وجه التقريب أنه لا بد من حصول هذا القليل من التأليف المخصوص ، وإنما أوجبت ذلك لأنه إذا لم يتمكن أحدهما من فعل الكلام بمصلابه إلا بألة صفتها ما ذكرنا ، فلا فرق بين أن تكون منفصلة أو متصلة . فنكأن مع الاتصال لا بد مما ذكرنا . فكذلك إذا انفصل .

وبين هذا أن نفوه الاهتمام والصوت أولا يكون في المتصل ، ثم يوجد في المنفصل عنه مثله ، فلماذا لا يتأني باهتمام قلبه لإيجاد الكلام في الصدى (٦) وإن كانت هناك منافذ ومخارج على الحد الذي يصح باهتمام اللسان . وعلى مثل هذه الطريقة نقول في الوتر إذا حصل فيه (٧) ما يشبه الحروف : أنه لا بد من اختصاصه بمثل ذلك ، وهذا مستمر في سائر الآلات أنها إذا اختلفت بصورة عند الاتصال ، فيجب اختصاصها بمثل تلك الصورة عند الانفصال . ومن الجائز أن تكون (٨) تلك البلية تحدث عند (٩) اهتماماتنا فتكون فعلا ويحوز أن يكون (١٠) الله تعالى [١٣١ ب] قد فعلها فتكون باقية . فأما كيفية فعلنا الصوت في الصدى ، فبأن

- | | |
|-----------------------|-------------------|
| (١) : و : ثانيا | (٢) : ه : حجاز أن |
| (٣) : و : الذي | (٤) : ه : قلنا . |
| (٥) : ه : الفم | (٦) : ه : الصدى |
| (٧) : في الأصل : فيها | (٨) : و : + مثل |
| (٩) : و : من | (١٠) : ه : + من |

نتمتع على الهواء عندما نتمتع على اللسان فيصطك الهواء بعينه ببعض ويتدافع فيوجد الكلام : إما في حال ما نسمع من لساننا أو في الثاني ، ولا يتمكن من ضبط الأوقات . ولا يلزمنا على هذه الطريقة صحة أن يوجد الكلام في لسان الغير لأنه — وإن كان آلة في نفسه — فإننا لا يتمكن من تصريفها على الحد الذي يتمكن منه في الهواء ، ولا يحصل (١) من مدافعة البعض البعض ما يحصل في الهواء إذا اعتمدنا لجوئنا عليه ، وهذا هو الوجه في توليد الصوت في الهواء . ولهذا ما صح منه تعالى أن يوجد الكلام لأعلى هذا الحد ، صعب منه إيجاد الكلام في لسان أحدهما .

ولا يمكن إنكار وجود الكلام في الصدى مع التفرقة التي تجدناها في الإدراك من تلك الجهة والابطال (٢) أن تلقى بشيء من المدركات . ولا يجوز أن يقال : يحصل هناك (٣) تحايل على ما يقال في المرأة أنا تظن كون الوجه فيها لأن وجه (٤) التحايل ظاهر هناك وهو إتمكان الشماع على الوجه ، وهذا بما لا يمكن ذكره جاعلا . وأما صحة كونه من قبلنا فعليه على جواز وقوع الفعل متولدا ، وقد صح ذلك . وبين هذا أنه يقف ما يوجد في الصدى على ما نفعله في لساننا في القوة والكثرة ، فيجب أن يكون فعلا لنا . وهؤلاء المخالفون يجهلونه تعالى منفردا بفعله ، فيأزمهم — لو وجد في الصدى أن الله تعالى ثلاثة ثلاثة — أن يكون ذلك قولاً له (٥) .

ولا يمكن أن يقال : إنه جل وعز يمكن كلامنا لأننا لا نسمع كلام الله جهره .

- | | |
|-----------------|--------------------------|
| (١) : ه : فيه | (٢) : ه : والإبطال |
| (٣) : ه : تحايل | (٤) : ه : — فيها لأن وجه |
| (٥) : ه : قوله | |

وإذا قالوا هو من فعل الجني ، فكيف لا يسمع كلامهم إلا في مثل هذه للواضع ، وكيف يسمع كلامهم جهرا .

وبعد : فإننا ثبت الجني سمعا ، ولو لم يرد السمع بطبقتهم ما الذي [١٣٢]
 كنا نقول في ذلك ؟ وإذا (١) صح أنه من فعلنا متولنا ، صح وجوده في حال
 الموت والعجز هل مثل ما نقوله في غيره من المتولدات ، وصح من خطر يزال
 المتكلم الفاعل أن يتقرب به إلى الله تعالى فيصير مطلقا (٢) بكلمة الإخلاص ،
 وذلك بأن تثار الإرادة السببية ، فتصير كأنها مقارعة المسبب . فأما إن أوجده
 في لسان فلان يصح في حال العجز والموت (٣) وجود حرف واحد بأن يتقدم
 فيه ، فإن الزيادة عليه محتاجة إلى سبب يحدد ، وهذا الحرف الواحد يصح التقرب
 به على مثل (٤) ما ذكرناه في الموجود في الصدى .

فصل

[في أن الحكاية لا تصح إلا في اللذات أو ما في حكمها]

إعلم أن (٥) الحكاية لا تنافي في كل فعل من إرادة وإعتقاد وغيرهما ، وإنما
 تصح في أفعال مدركة أو في حكم المدركة من كلام وإشارة (٦) وكتابة ومشي . فأما
 الأصوات التي لا تنهي مثل أصوات الطيور (٧) وغيرها هل ما تقدم ، لحكاية
 متعذرة إلا هل من يخص (٨) بفضل علم . وقد يقع في أصوات الطيور ما يخص
 مجاز (٩) ومقاطع ، ونعني بذلك أن آخره يقع مخالفا لأوله كصوت الغراب ،

لحكاية عكسة . فأما (١٠) في مثل صرير الباب وما شاكله فيبعد أن يحكي
 وشروط صحة الحكاية أنه تكون الفئتان لاختلافان ، فإنهما إن (١١) اختلفتا (١٢)
 بوجوه الكلام بأنه حكاية بيان وتوسع ، ويجب أنه لا تنفي الفائدة بها (١٣)
 لو كان المحكي مطلقا فعكاه الحياكي مقيدا أو مقيدا فعكاه (١٤) مطلقا (١٥) أو لم يكن
 مقيدا أو كان مقيدا فعكاه (١٦) لا يقيد ، لم يكن ذلك حكاية صحيحة .

وأما اختلاف الحركات فيجب أن تنظر : فإن صوره لنا فقد خرج من أن
 يكون حاكيا ، والإفesis حكاية صحيحة . وإذا حكمي كلام غيره وزاد فهو
 حال في ذلك القدر فقط دون الزيادة . فأما اشتراط القصد في أسميته حاكيا
 فواجب . ولو جرى كلامه عن هذا القصد لم يكن حاكيا في الحقيقة ، إلا أنه قد
 يكون ما يحكيه بحيث لا يشبه الحال فيه فيكون حاكيا ، وإن لم يكن قاصدا
 مثل قراءة الواحد [١٣٢ ب] من كلام الله عز وجل أو (١٧) إلهاده شعر [امرئ
 القيس ، (١٨)] تنبئ الحكاية فيها (١٩) وإن لم يكن هناك قصد أصلا . فعل هذا
 صحيح (٢٠) من الصي إيراد هذا الكلام وإن لم يقصد إليه (٢١) أصلا فأما الاحتذاء
 على بعض اللغات فصحيح متى عرف المتكلم المحتذى تلك اللغة وقصد بالكلمة
 ما اعتادوا في أصل اللغة (٢٢) الوضع بتلك اللغة . ولا يجب أن يجعل قصده إلى

- (١) : هـ - في
 (٢) : هـ - إعتقنا
 (٣) : ا - إحتكاه
 (٤) : هـ ، ا - و
 (٥) : و - يصح
 (٦) : ا ، و - اللغة

- (٧) : هـ - إذا
 (٨) : ا - فعكاه
 (٩) : هـ - ما
 (١٠) : هـ - فيها
 (١١) : هـ - الله

- (١) : و - فإذا
 (٢) : هـ - أو الموت
 (٣) : هـ - أن
 (٤) : هـ - الله
 (٥) : هـ - مثل
 (٦) : و - أو إشارة
 (٧) : هـ - ويخالف
 (٨) : هـ - بفعل
 (٩) : هـ - المقطع

مواضعهم شرطاً ، لأنه قد لا يخطر ذلك بالبال وهو محتد على تلك اللغة . وإنما
الواجب قصده إلى ما يقيد اللفظ . وربما يقام عليه لتكون ذلك لغة العرب
في كونه محتدياً (١) طلياً مقام عليه بذلك ، ولعل الأول خلافه وأن بشرط (٢)
في تكملة باللغة العربية هلته بمواضع العرب على تلك اللفظة لأن هذا جار مجرى
الأخبار ، وقد منعنا من جواز الخبر إلا عند العلم .

فصل

[في الحكاية والمحكي]

إعلم أن هذه المقدمة تقتضي أن نبين القول في الحكاية والمحكي ، وأن
ما اسمعه من القرآن هو نفس كلام الله تعالى (٣) الذي أوجده إنشاءً أو هو غير
ذلك . وإنما سمعناه كلاماً له في الحقيقة للحرف الحاصل فيه وفي أمثاله ، وقد كثرت
الخلافاً في هذا الباب .

فالذي كان يقوله أبو الحذيل الخلاف وأبو علي أن الحكاية هي المحكي ،
لأنهما جعلوا الكلام معنى باقياً غير الصوت ، وجعلوا المراد بالقراءة الصوت
وبالمقروء الحرف الباقي فأثبتوا أحدهما غير الآخر ، وجعلوا الحكاية والمحكي
سواء ، وقالوا بأن هذا المسموع نفس ما أوجده الله تعالى . وأثبت أبو علي
الكلام موجوداً في المحل بغيره ، كما أوجب وجود الجوهر في جهة بغيره فقال :
إذا كان متاراً وجد مع الصوت ، وإذا كان محفوظاً فمع الحفظ ، وإذا كان
مكتوباً فمع الكتابة ، فأثبت مع الحفظ والكتابة كلاماً كما أثبت مع التلاوة .

والذي أذاه إلى آيات كلام مع الحفظ والكتابة أنه إعتل لقوله بأن هذا المسموع
هو الذي أوجده الله تعالى ، وإلا كان أحداً قادراً على الاتيان بمثله [١٣٣ أ]
فيجب أن يكون الذي يقتدر أحداً عليه هو الصوت ، والكلام هو من جهة الله
تعالى ، فلو أنه ثبت في المحفوظ والمكتوب كلاماً مثل ذلك ، وإلا لزم أن يقتدر
على كتب مثل هذا إنشاءً ، وممكننا قوله في الحفظ . فأثبت هذه الأشياء معاني
يوجد معها الكلام وأشباه (٤) حاله حال الجوهر على ما تقدم . إلا أنهما يفرقان
من حيث أن المعاني التي يصدر بها (٥) الجوهر في أماكن متضادة ، فلا يباح حصره
في الوقت واحد . في أزيد من جهة واحدة والمعاني التي بها يوجد (٦) الكلام في
أماكن متضادة ، فيصح وجوده والزقت واحد مع التلاوة (٧) والكتابة والحفظ .
ويقول ما لم تعدم التلاوات كلها أو الحفظ كله أو الكتابات أجمع ، فلا يعدم
الكلام . ويرحم (٨) أن الكلام ، وهو باق ، يحل محلاً بعد أن لم يكن فيه لا بطريقة
الحوادث ، وبجملة ، وهو معنى واحد في الوقت الواحد ، في محال كثيرة . فهذه
طريقة أبي علي أولاً . وله مذهب آخر سند كره من بعد .

فأما أبو الحسين الحياطي فقد استعنى في مسائل أبي القاسم له في البلخيات من
الكلام في هذه المسألة وفي مسألة الفادر وفي المنكاسب وفي تحرير أموال الناس .
وأما الإسكافي (٩) فقد فصل بين كلام الله عز وجل (١٠) وبين كلام الواحد
منا ، فأثبت كلامه تعالى باقياً دون كلامنا وهذا أهدى المذاهب .
والذي يقوله شيخنا أبو حاشم أن الحكاية غير المحكي ، ولا يقول بأن القراءة
غير المقروء لأن المرجع بهما هو إلى الصوت المنعصر ، كما أن الكتابة والمكتوب

(١) و : محلياً
(٢) و : شرط
(٣) أ ، ب : تعالى

(١) هـ : فاشبه
(٢) و : يوجد بها
(٣) أ : - التلاوة والكتابة : ويقول ما لم تعدم .
(٤) و : تعالى
(٥) هـ : الإسكافي
(٦) و : تعالى

واحد، إلا أن يراد دلالتها على المعاني، وهذا مذهب الجعفرين ومذهب أبي القاسم وابن الإخشيد، وهكذا يجب أن يقول به كل من ذهب إلى أن الكلام لا يثبت وأنه راجع إلى الأصوات المخصوصة على ما تقدم.

وأعلم أن الذي يجب أن تتكلم فيه فصول: أحدها: الدلالة على أن الحكاية يجب كونها غيراً للمحكى.

والثاني: أنه ليس في المكتوب كلام.

والثالث: أنه ليس في المحفوظ كلام.

والرابع: في الوجود التي يتعلق بها أبو علي في أن نفس هذا المسموع [١٣٣ ب] نفس ما أوجده الله تعالى.

والخامس: في المذهب الذي أحدثه أبو علي ثانياً وبيان ما أداه إليه وكيفيه إبطاله بطبع ما تقدم استدلالاً (١) به المذهب الأول.

فصل

في أن الحكاية غير المحكى

أما الدلالة على أن الحكاية غير المحكى، فهو أن الكلام قد ثبت أنه من جملة الأصوات وأن البقاء لا يصح عليه. فكذلك الكلام (٢) إذا لم يبق وجب فيها لسمعه أن يكون غير ما تسمع من الله تعالى (٣) أولاً، كما أن الذي أسمعته من شعر الشعراء وخطب الخطباء غير ما سمع منهم.

وبعد: فقد عرفنا أن أحدنا لو أوجد أسباب قوله بسم الله الرحمن الرحيم، من دون قصد لحكاية كلام الله تعالى، لكانت هذه الحروف توجد على الحد

(١) و: يمكن أن يقرأ: استدلالاً به. (٢) هـ: الكلام.

(٣) و: تعالى.

الذي توجد لو قصد الحكاية لأن القصور لا تأثير لها في توليد ما يشترك عن السبب ولو كان يوجد مع فعله شيء من جهة الله تعالى لكان يفتري الحال بين أن يكون حاكياً وبين أن يكون مبتدئاً (١)، وكان يقع الفصل عند الإدراك.

وبعد: فهذا المذهب يقتضي أن لا يكون الله تعالى متكلماً أصلاً ولا أحد من الخطباء والقضاة! لأن المواظمة في الأصل قد وقعت من أجل اللغة على أفراد الحروف، والذي يقع من أحدنا هو الترتيب والتقديم والتأخير. فلو أن من حكى كلام غيره والمسموع (٢) منه هو نفس كلام من حكى عنه، لوجب مثل هذا في الله تعالى حتى يكون حاكياً لكلام العرب، لا أن يكون متكلماً بذلك الخطاب [بهاء لأن (٣) أحيان هذه الحروف قد وجدت في كلامهم، ويلزم أن لا يكون أحدنا متكلماً باللغة العربية لأن أي شيء يأتي به فهو موجود في كلامهم، فيجب أن يكون ذلك كلام العرب دوره، وكلاماً لمن سبق إلى المواظمة. ولا يصح أن يقال: إنما لا يكون أحدنا حاكياً كلام غيره، إذا ابتدأ بالكلام وإن (٤) وقعت المواظمة على الألفاظ (٥) لأنه لا يقصد إلى ذلك، لأننا نعلم أن الشيء حاكٍ لكلام الله عز وجل، وليس بقاصد إلى الحكاية عنه، فيبطل هذا السؤال [١٣٤ أ].

وبعد: فالحال في محل قد صح أنه لا يجوز وجوده في محل آخر، وأن ما فعل محلاً فإنما يصح إذا كان حادثاً لما كان الحلول كيفية في الوجود، وكيفية الجدة تبعاً (٦)، فكيف يقال أن المسموع من زيد هو المسموع من عمرو؟

(١) هـ: بين لنا يكون حاكياً أو مبتدئاً. (٢) أ: هـ: فالمسموع.

(٣) هـ: لا بأحيان. (٤) أ: هـ: فإن.

(٥) هـ: ألفاظ. (٦) هـ: تبعهما.

وبعد : فصحة تقريرنا إلى الله تعالى بهذه الحروف ومبادئها لا يطل ذلك لأن فعل الغير لا يصح هذا فيه ، وكان لا يصح إلا بأنه على الحروف . وقد ورد الخبر بأن القارئ في كل حرف عشر حسنة .

وبعد : فقد اتفق شاعران على بيت واحد كقول (إمرئ القيس) : وقفا بها ضحي . وقول طرفة بنته ، إلا أنهما اختلفا في القافية : فقال (إمرئ القيس) : ونجمل ، وطرفة : ونجمل . فالحاكي إذا حكى إلى موضع الإختلاف ، فليس بأن يكون حكاية لأحد الكلامين أول من الآخر ، فيجب كونه كلاماً عاماً جميعاً وأن يتضاعف ويقوى إدراكه . فهذه الجملة بطل وقوله في الحكاية .

فصل

في أن المكتوب ليس كلاماً

فأما إثبات كلام في المكتوب فباطل لأنه قد صح في الكلام أنه من باب الأصوات الواقعة على وجه . وهذا يوجب كونه مسموعاً كما وجب مثله (١) في الأصوات أن تكون مسموعة . ولو كان في المكتوب كلام لوجب سماعه للحصول المدرك والمدرك جميعاً على الشروط المعتبرة فيهما ، ولا مانع هناك . ولهذا لو وجد في الورقة صوت لسماعه ، فلو كان فيها كلام لوجب أن لسمعه أيضاً . وليس يجب في الشيء إذا كان مدركاً في ذاته أن يقف إدراكه على مقارنة غيره له ، على ما نعلمه من حال سائر المدركات . ولا يجوز (٢) لأحد أن يقول : أن الحرف وإن كان مدركاً وإدراكه (٣) موثوق على مقارنة الصوت لإياه .

(١) أ : هـ : مثله .

(٢) هـ : فأدركه .

(٣) و : فلا يجوز .

وبعد : فإفادة هذه الحروف تابعة لوقوع المواضع عليها . ولو كان هناك كلام في الحقيقة لكانت للمواضع عليه كافية في العلم بالفائدة به : ولما تبع حصوله ما يحل غيره لا يتبع طريقة المواضع .

وبعد : فالمكتوب زائلاً يحتاج إلى محال كثيرة وذلك الحرف (١) لا يصح وجوده في جميع تلك المحال [١٣٤ ب] ولا أن (٢) يوجد في بعضها دون البعض ، ولا لزوم عند (٣) أفراد بعض ذلك الشكل (٤) من بعض أن يكون الحرف موجوداً (٥) . وإذا لم يكن لبعض هذه المحال دوية على بعضها قلنا له : فما معناه من هذه الجملة ؟ وإذا ثبتت الحاجة إل جميعها فيجب وجوده فيها أجمع .

وبعد : فالراء والزاي مختلفان . فكيف يصح أن يجمعهما في الكتابة شكل واحد . وكذلك كل حرفين سيلهما هذا السيل كالسين والشين ، فإن هذه النسبة إذا وجدت لا تكون بأن يوجد معاً أحد الحرفين أول من الآخر ، كذلك فإن الصاد في الحقيقة مقبلة (٦) للجيم في الخط الغليظ . فليس بأن يكون معاً أحدهما أول من الآخر .

وبعد : فكان يجب إذا وجدت الكتابة معكوسة أن تكون الحروف التي معها كذلك ، ولا تكون القراءة (٧) إلا معكوسة ، وقد ثبت بخلافه .

وبعد : فيلزم في الروح للسود أن يكون فيه كلام لصحة أخذ بعضه منه لتظهر الكتابة ، وكذلك في جميع الأجسام التي تأتى التفرقة فيها وإظهار الحروف منها ، بل كان يلزم في الروح الذي نشر عليه تراب (٨) أو دقيق أن يكون فيه

(١) أ : هـ : الحرف .

(٢) هـ : الشخص .

(٣) و : متباعدة .

(٤) هـ : أثرت .

(٥) هـ : ن .

(٦) مضمومة في النسخة هـ : موجوداً .

(٧) و : لا يمكن قراءتها .

كلام لصحة تبين الحروف منها . وعلى هذه القاعدة يلزم وجود الكلام في جميع الاجسام لان الطريقة متأدية فيها كلها . والذي اخرج الى التواضع على الكتابة هو طلب الفهم الغائب وتعد (١) ذلك بالكلام . ولجل هذا الغرض اختلف اشكال الحروف واختلف المواضع عليها ، وهذا لا يوجب وجود الكلام معها ، كما ان المواضع على هذه الاصابع في الحساب لا تقتضي وجود ذلك المحسوب فيها . ثبتت إذن ان الكتابة دلالة لها على الكلام وما يقاد به من (٢) المعاني لا ان فيها كلاماً . وعلى هذا يتأول قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » (٣) لان الغرض ان ما في اللوح دلالة على الكلام وكذلك ما يجري مجراه من الإطلاقات ، (٤) فهو [١٣٥] بوزن قوله فقل ان علم قلان في هذا الكتاب لانه مجاز والغرض معلوم .

فصل

[في أن الحفظ ليس كلاماً]

وأما قوله ان مع الحفظ كلاماً فباطل بالوجه الذي تقدم من وجوب إفرا كنا له . والمرجع بالحفظ هو الى علم بكيفية إيراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة اللسان ، وهو شبه (١) بحفظ المتاع عن التلف لان هذا العلم يتم من الزوال ، فهو كقصية العلوم المخصوصة (٢) بمقال الثالثة . وعلى هذا لا يقال فيه تعالى انه حافظ لان الوصف الذي قلناه لا يتألف فيه من سلامة اللسان . وهذا لا يقتضي وجود كلام معه ، كيف يصح هذا . ولو لم تقع المواضع على الحروف لصح ان يوجد الله تعالى علماً في الواحد منها بكيفية إيراد هذه الحروف ، فالحفظ (٣) قائم ولا كلام (٤) أصلاً .

وليس يجب إذا تمكن المرء من إيراد الكلام عند الحفظ أن يكون هناك كلام ، وإلازم أن يكون الحفظ بقارنه الصوت ، فيكون معنى في النفس . لأنه قد تعلم كيفية إيراد الأصوات كما تعلم كيفية إيراد الحروف ، بل كان يجب أن يكون مع هذا العلم الذي يسمى حفظاً كتابة وبهاء ومادة كلها (٥) لصحة التمكن بهذا العلم من فعلها ، كما ثبت التمكن به من إيراد الكلام . وأولاً أن الذي يشهد إليه الشيخ أبو علي من اللام بمقول الحق قوله بقول من أثبت الكلام معنى قد انقض .

فصل

[في أن المسموع كلام الله]

قال الشيخ أبو علي : أجمعت الأمة على أن المسموع هو كلام الله تعالى ،

(١) هـ : وتعد . (٢) هـ : هل .

(٣) الأيتان ٢١ ، ٢٢ من سورة البعوج . (٤) مكرره بالنسبة أ فهو .

(١) و : مثله . (٢) هـ : مضمومة . (٣) و : والحفظ .

(٤) مضمومة للنسخة هـ : قائم ولا كلام . (٥) هـ : أو ما شا كلها .

وبذلك نطق الكتاب الكريم (١) . وكل ما خالف ذلك فهو (٢) مردود .
والجواب أنا نقول لموجب هذا الإجماع ونطلي القول بأنه كلام الله تعالى لتعارف
الحاصل فيه وفي أمثاله من شعر الشعراء وخطب الخطباء ، وإن كان المسموع
مناوئ غير ماسمع عن ابتدائه . وكما يقال مثله في سنة الرسول عليه السلام ودينه
وإن كان ما نرويه ونفقه من العبادات فهو (٣) ما كان التين صلى الله عليه وآله
يقوله ويقوله . وصار لإضافة الكلام إلى من يضيفه إليه طريقان : أحدهما أن
يكون قاعلا في الحال ، والثاني أن يكون هو الذي ابتدأ وأوجده أولا ، وكل
واحد من الإطلاقين [١٣٥ ب] حقيقة . وإذا صححت هذه الجهة لم يلزم أن
تكون مخالفين للإجماع .

وقال أيضا : أو لم يكن هذا المسموع هو عين كلام الله تعالى ، لكان أحدا
قادرا على البيان مثله ، وهذا يقدح في كونه معجزا . قيل له : هذا إنما كان
يصح لو قدر على أن يأتي بمثله ابتداء ، فأما إذا احتذى طبعه فسيه سبيل
ما يحتذى على شعر إمرئ القيس وغيره . وإنما يقع التحذى بابتدائه لا غير .
وأولا أن الأمر على ما قلنا . لكان من ليس بهالم إذا احتذى على شعر الشاعر
يكون قد أتى بمثله . ومن نطق له على لوح فكتب يقال إنه (٤) عالم بالكتابة ،
وكذلك الحال في الصناعات كلها .

وقال : إن ما نسميه مختلف في الطمئة وخلافها لاختلاف حال المتأخر ،
والمقروء لا يجوز اختلافه ، وهذا بناء (٥) منه على أن المسموع هو الصوت وأمر
زائد عليه . وقد بينا أنه ليس إلا الصوت المنصوص . وأن الاختلاف راجع

- | | |
|-----------------------------|------------------|
| (١) هـ : - الكريم | (٢) هـ : ١ هو |
| (٣) هـ : وغير | (٤) هـ : ١ هـ هو |
| (٥) هـ : ويمكن أن أفرا . بآ | |

إلى ما يضاف إلى كل واحد منهما من الحروف ، وقد (١) بينا فيما قبل أنه
لا يقل باختلاف الصوت ، أمكن أن يقال باختلاف الحروف أيضا
لأنهما سواء . . .

وقال أيضا (٢) إن القارئ يلحن وليس في القرآن لحن ، فكيف تكون
القراءة والمقروء واحدا ، وهذا يوجب أن اللحن يوجد في القراءة ورويه

وربما قال بما يقارب هذا ، وهو أن الجنب والعائض يقيح منهما قراءة
القرآن (٣) . ولو كانت القراءة والمقروء واحدا ، لكان كلام الله تعالى موصوفا
بالقيح . واعلم (٤) أن الكلام في الوجهين سواء ، وهو أن إطلاق ما قاله إنما
احتج بثبوت الإجماع فيه وإلا فقد دللنا على أن المسموع هو غير ما أحدثه الله
هو وجل (٥) أولا ، وهو كما نقول في صلاتنا إنما صلاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، ثم لا نقول إذا فسدت (٦) صلاتنا أن صلاته صلى الله عليه قد فسدت
للإجماع الحاصل فيه ، فكذلك الحال في هذا المسموع أنه فعل لنا ولا يقال إن
في القرآن لحنًا [١٣٦ أ] أو يقيح لما ذكرنا من إيهام الخطأ . فأما قوله تعالى
« على هو آيات يثبت في صدور الذين أوثروا العلم » (٧) فالفرض به العلم بهذه
الآيات للأدلة المقدمة .

فصل

[في أن الكلام يحصل منا متى فعلنا أسبابه]

اعلم أن أبا على كان يذهب إلى القول الذي حكيناه أولا منه إلى أن أورد

- | | |
|------------------------------------|----------------------|
| (١) هـ : - قد | (٢) هـ : ١ هـ - أيضا |
| (٣) هـ : القراءة | (٤) هـ : وعلم |
| (٥) هـ : تعالى ، وجل وهو | (٦) هـ : أفسدت |
| (٧) هـ : الآية ٤٩ من سورة العنكبوت | |

على نفسه الوجه الذي جعلناه إبتداء دلائل من أن الأسباب إذا حصلت وجب حصول مسبباتها ، قصد الفاعل إلى ذلك أو لم يقصد هل مثل ما نعلم (١) من حال الرى والإصابة . فإذا كان أحدنا لو فعل أسباب قوله ، الحمد لله رب العالمين ، لوجدت (٢) هذه الحروف وإن لم يقصد حكاية كلام الله تعالى ، فنكتلك إذا قصدنا . فما أوجب أن يكون في إحدى الحالتين كلامه وفعله يوجب مثله في الحالة الأخرى . وعند هذا السؤال فسد عند القول الأول ، فأداه ذلك إلى ما لم يقل به أحد وإلى ما هو أبين فسادا وبطلانا من الأول ، فقال : إن المسموع من القاري لكلام الله تعالى (٣) شيان : أحدهما فعله والآخر فعل الله تعالى . فأثبت حرفين مسموعين عند (٤) الصوت الذي يقارن (٥) الحروف ، وهذا يقتضى أن يكون إدراكنا لهذا الكلام أقوى بأن يقصد حكاية كلام الله عز وجل (٦) ، ومعلوم خلافه . ولأنه إنما يدرك أقوى متى كثرت الأسباب . ولو جوزنا — والحال هذه — أن يحدث فيه من قبل الله تعالى فعل ، لجاز مثله في سائر المقاولات ، فصار (٧) هذا المذهب مطلقا لجميع ما احتج به : أولا لأنه أثبت بذلك الواحد منا قادرا على الايمان بمثل كلام الله عز وجل (٨) إبتداء . وأبطل الاجماع الذي إدهاه لأنه إنما أثبت في أن هذا المسموع كله كلام الله لا أن بعض كلامه دون بعض . وهذا يقتضى أن ما يسمع من أحدنا يبيع بعضه دون بعض : وأن الخطأ والحق يقع في بعضه ويقتضى أن تثبت العلية وعلاقتها والصفاء وخلافه في بعض ما يسمع دون بعض .

- | | |
|----------------------------|------------------|
| (١) و : ما نعلمه | (٢) هـ : لو وجدت |
| (٣) و : — لكلام الله تعالى | (٤) ا ، هـ : غير |
| (٥) هـ : يقارب | (٦) و : تعالى |
| (٧) ا ، هـ : وصار | (٨) هـ : تعالى |

وقد كان يمكن أيا حل — مع [١٣٦ ب] هذا — أن يثبت على المذهب الأول بأن يحمل وجود الكلام من جهة الله تعالى ما عدا من توليد الذبب للكلام من جهته ، لكنه أهدم المذهب الذي حكيناه . فصح بهذه الجملة القول الذي هو بناء (٩) إلى أبي حاشم وغيره من شيوخنا .

فصل

[في خلق الكلام]

فأما وصف الكلام وغيره من الأفعال بأنه (١٠) مخلوق فمعناه أنه مفعول على ضد مطابق الفرض ، لأن الخلق هو التقدير ، فكانه قد صار مقدرًا بالفرض والحداع . وسائر أفعال الله تعالى موصوفة بذلك لثبوت (١١) ذلك الوجه فيها ، وعلى هذا قال تعالى « وإذ نطق من العطين كهيئة الطير » (١٢) لما كان مقدرًا . وقال أهل اللغة : خلقت الأديم : إذا قدرته ، فصارت هذه موصوفة للثبوت بين ما يقع على هذا الحد وبين غيره ، وهذا هو الصحيح وهو قول أبي حل . فأما الشيخان : أبو حاشم وأبو عبد الله ، فإنهما أثبتا المخارق مخلوقا بخلاف تم اختلاف (١٣) : فقال أبو حاشم : إن الخلق هو الإرادة ، وقال في أفعال الله تعالى كلها إنها مخلوقة ما خلا الإرادة فإنها لا توصف بذلك إلا من جهة العرف . وقريب من هذا المذهب يحكى عن أبي الهذيل لأنه يذهب في الخلق إلى أنه قول أو إرادة (١٤) . وقال الشيخ أبو حمزة : بل الخلق هو فكر ، ولولا ورود السمع بوصف (١٥) أفعال الله تعالى بأنها مخلوقة كنت لا أجرى هذا الوصف

- | | |
|-------------------------|----------------------------------|
| (١) هـ : عرفناه | (٢) و : أنه |
| (٣) هـ : الثبوت | (٤) من الآية ١٠٩ من سورة الفاتحة |
| (٥) ا ، و : — ثم اختلفا | (٦) ا : وإرادته |
| (٧) ا : لوصف | |

عليها من حيث اللغة . وإنما اخترنا المذهب الأول لأنه إذا أنكى في قائمة الاسم أن يصرف إلى التفرقة بينه وبين غيره ، فلا معنى القول بأنه مشتق من معنى هو إرادة^(١) . أو فكر . وعلى هذا بطرده إشتماله في كل فعل وقع على ضرب من التقدير . كما أن التكسب هو الفعل الواقع على وجه هذا ، ولو كان مشتقاً لوجب تقدم العلم بما يشتق منه من إرادة أو فكر ، لأن هذا سبيل الأساس المشتقة ، وقد عرفنا أنهم يطلقون ذلك مع الجهل بهما .

ولا يصح إبطال مذهبهما [١٢٧ ب] بأن يقال : لو كان الخلق إرادة أو فكراً^(٢) لوجب جواز أن يكون خلق واحد من خاتمين بأن يريداه أو يفكرا^(٣) فيه لأنهما يجهلان الخلق إرادة أو فكراً^(٤) يحدث^(٥) من خال ذلك الفعل .

وقد ذهب البنداديون إلى أن المخلوق هو المفعول من دون آله ، وهذا لا يصح لأن أهل اللغة يقولون خلقت الأدم مع علمهم بالحاجة إلى الآلة وعلى هذا قال تعالى : وإذ نخلق من الطين^(٦) ، وقد كان يقدر^(٧) ذلك بالآلة .

وأعلم أن الذي أدى أبا هاشم وأبا عبد الله إلى ما قالاه بيت زهير لأنه قال :
واراك تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
قالا : قد أثبت الخلق وعلى التفرى . والفرض بالبيت أنه إن^(٨) قدر شيئاً قطعه ولم يذله ، وفي الناس من من بخلافه . وليس يمكنهما الاحتجاج بذلك

لأنه قد يخلق من دون فكر كن يرى غيره . أن هذا الضرب ما الذي يحسن منه مع طهته . ١١ . وأبو هاشم لا يجوز وجود^(٩) الخلق عليه الإرادة التي هي الخلق عنده ولا يوجد الفعل المخلوق ولا لزوم كونه مخلوقاً وهو معدوم ، وقد أثبت^(١٠) الصانع كذلك . وكيف يصح هذا وطريق إثبات الإرادة الدليل ، والعرب ما كانت بمرته ، فيجب أن تكون الفائدة ما ذكرناه والأقرب أن أبا هاشم جعل الخلق الذي هو الإرادة ، علة في التسمية بأن الفعل مخلوق وإلا فليس عنده أن^(١١) الإرادة توجب المراء لإيجاب العمل . ولا يلزمه أن يجعل القديم تعالى^(١٢) عاقلاً لا اتصال المبادات إذا كان قد أرادها ، لأنه إنما تكون الإرادة عنده عاقلاً إذا كانت من فعل من يأتي منه ذلك الفعل الذي يقدره .

فأما وصف كلام الله تعالى^(١٣) بأنه مخلوق فصحيح على مثل تلك^(١٤) الفائدة . وليس يقتضى هذا الوصف أن يكون كذباً فإن قولهم قصيدة مخلوقة ومشتقة ، إنما يراد به أنها منسوبة إلى غير قائلها ، كما يقال مصنوعة . وعلى هذا لم تضمنت التوحيد أو الأوامر [١٢٧ ب] والنوامي التي لا يدخلها التكذب لصح وصفها بذلك . وأما قوله تعالى : وخلقون^(١٥) إفكا^(١٦) ، فمعناه تقديروا ، فغير من الاصنام بأنها إفك . وقوله : إن هذا إلا خلاق الأولين^(١٧) أراد به قولهم أنه لا إعادة ولا يمت ، وأن الخلق هو الخلق الأول . وقوله : إن هذا

- (١) : أراد
(٢) : فكر
(٣) : وفكرا
(٤) : يحدث
(٥) : من خال ذلك الفعل
(٦) : من الطين
(٧) : وقد كان يقدر
(٨) : إن
(٩) : وجود
(١٠) : أثبت
(١١) : تعالى
(١٢) : ذلك
(١٣) : إفكا
(١٤) : من سورة الشعراء
(١٥) : من سورة الشعراء
(١٦) : من سورة الشعراء
(١٧) : من سورة الشعراء

- (١) : وجود
(٢) : أن
(٣) : تعالى
(٤) : ذلك
(٥) : إفكا
(٦) : من سورة الشعراء
(٧) : من سورة الشعراء
(٨) : من سورة الشعراء
(٩) : من سورة الشعراء

إلا إختلاق، (١) فإن أراد به الكذب فليس يمتنع إستعماله في غير هذا الوجه ، كما أن المطر في القرآن لم يرد إلا في العذاب ، ثم لم يمتنع من استعماله في القطر أيضاً حقيقة .

وقد منع محمد بن سباع ، وغيره من البغداديين ، من وصف كلام الله تعالى بالخلق مع تسليمه الحدوث فيه ، فلما منه أنه يقتضى الكذب ، وقد ينا خلافة . ولا يمكن أن يقال : كيف يوصف الكلام بالتقرير ومن حقه أن يثبت فيما هو موجود ، فأما فيما يوجد بعضه ويعدم بعضه فلا يصح لأنه كما لا يقدح ما قالوه (٢) في كونه أمراً ونهياً ، لذلك في كونه مغارقاً مقدراً (٣) لأن المراد به معروف .

فأما أفعالنا فلا يصح وصفها بأنها مخلوقة لأنها قد تقع مع السهر ، وإذا ارتفع السهر فلسنا نعلم تقديره بالفرض والداهي على حد لا تقع فيه زيادة ولا نقصان .

وأما تسمية أحدنا خالقا فالإطلاق لا يصح فيه كما لا يصح إطلاق الرب فيه ، وإنما يقيد والمائع منه هو السمع من إجماع وغيره . وعلى هذا قال الله تعالى : فتبارك الله أحسن الخالقين ، (٤) ولو لم يكن يصح من جهة اللغة تسمية غيره خالقا لما صح ذلك ، كما لا يصح أن يقال : فتبارك الله أحسن الآلة ، وقد وردت الأشعار بما ذكرناه . قال الشاعر (٥) :

ولا نيط بأيدي الخالقين ولا
أيدي الخلق إلا جند آدم
والجبرة تمنع من وصف أحدنا بذلك مع التقييد لقولنا أن هذا الوصف يفيد الاختراع وما قدمناه يطله .

(١) من الآية ٧ من سورة ص (٢) ما قالوا (٣) مقدورا
(٤) من الآية ١٤ من سورة المؤمنون (٥) — الشاعر

ونعيب عباد إلى أن الياء [١٣٨] والنون زائدتان في قوله : فتبارك الله أحسن الخالقين ، منأ منه أن يسمى أحدنا بهذا الإسم مع التقييد وهذا جهل منه باللغة لأنه لا يكون لقوله : فتبارك الله أحسن الخالق (١) معنى فلا بد من أن يرد تعالى به (٢) الجمع ، فلم لم تصح تسمية أحدنا من جهة اللغة بذلك لما صح ما قاله تعالى .

(١) : الخالقين
(٢) : به تعالى

باب

« القول في الأكوام »

السكون هو ما يوجب كون الجواهر كائناً في جهة ^(١) والاسامي تختلف عليه وإن كان الشكل من هذا النوع ، فحق حصل عقيب عنده فهو حركة وإذا بقى به الجواهر كائناً في جهة أزيد من وقت واحد أو وجد عقيب مثله فهو سكون . ومتى كان مبتدئاً لم يتقدمه غيره فهو كونه فقط ، وهو الموجود في الجواهر حال حدوثه . فإن حصل بقرب هذا الجواهر جواهر ^(٢) آخر سمي ما فيها مجاورة . ومتى كان على بعد منه سمي ما فيها مفارقة ومباعدة . وقد علم هذا المعنى ضرورة على الجملة وإن كان مما لا يدرك وهو ما تصرف فيه من قيام وقعود وغيرهما ، لأننا نعلم قبح الظلم من أنفسنا ضرورة .

والعلم بحكم الشيء أو بصفة له يترتب على العلم بذاته ، وإذا أوردنا الدلالة فهي متناولة . إن الجواهر يحصل في كل حالاته في جهة يكون ، ولاجل هذا ضعف الاستدلال بالأمر ^(٣) والنهي في القاعد بالجمع بين الجسمين والتفريق بينهما . وأنه إذا لم يصح أن نتناول ذات الجسم وجب أن نتناول معنى فيه لأن هذا إنما يتأتى ^(٤) في حال بقاء الجسم ولا يتبع في جميع حالاته . ولأنه يقتضى في الأجسام الموجودة التي نقدر على تصريفها أن ^(٥) تستحق هذه الصفات لعمان دون ما لا يتأتى فيه هذا الوجه . فالمتعمد إذا حصول الجواهر في جهة مع جواز حصوله في غيرها

(١) : هـ : جوهراً

(٢) : هـ : الأمر

(٣) : هـ : يتأتى

(٤) : هـ : لم

(١) : و : متى

(٣) : هـ : جهة

(٥) : هـ : ثبت

(٢) مكرر بالنسخة و : إلى جهة

(٤) : هـ : باضطراب

(٦) : و : ضرورة

والإثبات والشرط واحد ، لأن حالة واحدة ، عند تنقله في الجهات كلها في وجوده [١٢٨ ب] الذي هو شرط ، وتجوّره الذي هو مقتضى الكونه في جهة لأن واحداً منهما يختلف عليه . ولولا ذلك لجاز من (١) نقله إلى جهة (٢) دون ما سواهما لفقد ذلك في بعض الجهات دون بعض ، وقد عرفنا خلافة ، فلم أن للمصحح واحد . وإذا كان كذلك وجب أن لا يحصل في جهة دون أخرى إلا لأمر وليس إلا وجود معنى .

وهذا التعليل صحيح وإن لم نعلم أن السكّات يكونه كائناً في جهة حالا ، وإن كنا قد بينا ذلك ، لكنه يكون واقعاً على المفارقة المعقولة وبصير صفة (٣) قولنا : أن له يكونه كائناً حالا مبطلاً القول من زعم أن التفرقة راجعة إلى طريقة في الإضافة وإن كانت الإضافة إذا رجع بها إلى المحاذيات ، فليست المحاذاة أمراً معلوماً يمكن الإشارة إليها . وأما تمسّد الصفة على الجواهر يكونه كائناً فنظوم ضرورة . ولم أعش بذلك أن هذه الحالة معلومة ضرورة ، وإنما عرفت أن تمسّد حصوله في هذه الجهة معلوم بالاضطرار (٤) ، وكذلك القول في جواز كونه كائناً في غير هذه الجهة . لكن العلم الضروري ما هنا إنما يثبت (٥) فيما القاعد من الأجسام دون ما غاب عنا . ومتى صح أن الذي أثر في هذه القضية ليس إلا تجوّهها ، وهي لا توجد إلا متعبرة فيجب أن تكون كذلك في كل حال .

ولا يقدح فيما إدعينا الضرورة (٦) فيه ما تقوله الجبرية في القدرة ، لأنها معترضة بأنه يصح من الله تعالى أن يوجد فينا قدرة لتحريك الجسم بها في هذه الجهة

بدلاً من القدرة التي يصح تحريكها (١) في جهة أخرى . فاما أنه لابد من أمر ما
 فهو لأنه لو لم يكن لتخرج إحدى الصفتين من الصفة إلى الوجوب ، والآخرى
 من الصفة إلى الاستحالة مع أن حالهما على سواء . ولا يمكن في ذلك بيان (٢)
 أزيد منه . ومقزاد السائل في المطالبة به لم ولم يستحق جواباً . وليس يشبه هذا
 ما نقوله في القادر أنه يقدر على الصفتين ثم يوجد أحدهما دون الآخر [١٢٣٩]
 لا لأمر ، مع أن حالهما سواء ، لأنه ليس هناك حالة . فعلى ماذا يقع التعليل ؟
 وهل مثل هذا نجيبهم إذا (٣) قالوا : فيجب في الفاعل ، إذا كان فاعلاً بعد أن لم
 يكن فاعلاً ، أن يكون كذلك لأجل معنى أولامر من الأمور ، لانا نقول : ليس
 في كونه فاعلاً إلا أنه وجد ما قدر عليه فلم يحتاج إلى أمر هذا .

هل أنا نناق وجود أحد الصفتين بكونه قادراً ، فثبت ما هنا أمر ما ، فترد
 أن يسلم السائل أن الجوهر يحصل في جهة دون أخرى لأمر هو التحيز . فإذا ثبت
 أن التحيز لو كان هذا المؤثر في ذلك لم يفتل في تأثيره إلا الإيجاب ، لأنه لا
 منه أن يكون في جهة ما ، وفارق القادر الذي قد (٤) يجوز خلوه من الأمرين
 فكان يجب أن يكون في الوقت الواحد في جهتين ، وتأثير (٥) القادر هو على
 الصفة ، فلماذا لم يجب أن يوجد الصفتان في الوقت الواحد . فصار هذا الكلام
 لا يقدح في الحاجة إلى أمر ما . وإنما يقتصرنا في ذلك الأمر على كونه قادراً لا
 لو ابتناه معنى رائدا عليه لقدح في حكم هذه الصفة ، لأن من شأنها أن تؤثر
 المحصول وفي الصفة .

وبعد : فبكونه قادراً قد يصح أن يرى من وجود واحد من صفتين الصفتين
 والجوهر لا يخرج عن أن يكون في جهة ما ، فكيف يجب أحدهما الآخر ؟

- (١) : تحريكها
- (٢) : ثبات
- (٣) : مكررة بالنسخة : إذا
- (٤) : — قد
- (٥) : في تأثير

وهل هذا الوجه يصح من القادر ان يوجد احد الصفتين والآخر ينتج (٦) عليه
 لغرض ، أو بفعل مقدوراً ولائحد له .

وليس نستقيم هذه الطريقة في كون الجوهر كائناً ، لأنه لا يصح أن يحصل في
 جهة ويحتاج انتقاله ، أو أن يحصل ولا يصح حصوله عليها . فكون في حكم المضاد
 للأولى . وكل ذلك يجب أن يورد تأكيداً لما ذكرنا أن تأثير أحدهما يجب أن
 يكون على جهة الإيجاب وتأثير (٧) الآخر على جهة الصفة . ونظير ذلك هو أن
 يقال : إن القدرة لا يصح أن تفعل بها (٨) في الأول دون الثاني لا لأمر ، لأنه
 ليس يتحدد عليها حال بعد كونها على خضها فيطالب التعليل [٣٩٩ ب] وإنما المقدور
 صرح من القادر [مجاده في الثاني دون الأول . وليس يصح التوصل إلى اثبات
 البكون على ما ذكرناه إلا بعد اعتبار الجواز ، لانا إن اقتصرنا على حصوله في
 جهة بعد كونه في غيرها ، خرج عن ذلك حال حدوثه ، فليزوم تهويز خلوه من
 البكون ، لأنه لم يحصل في جهة بعد كونه في غيرها ، ثم الذي به نعلم أيضاً الجواز
 في ذلك أنه لو كان واجبا كونه في بعض الجهات ، لجاز أن يعمد (٩) القوى إلى
 جسم فلا يتأني منه نقل لأنه يجب وجوده في تلك الجهة . وبدلاً من هذا كان
 الضعيف يعمد إلى ذلك الجسم فيصح نقله لأنه يصادف وقتاً يجب انتقاله إلى الجهة
 التي أراد نقله إليها وذلك باطل . وهذا يقدح في إثبات القادر قادراً والعالم عالمًا .

فإذا استثننا من هذا الجواز وما حاله في الجوهر عند حدوثه : ألقوا
 جواز (١٠) حصوله في جهة أخرى ، وقد وجد في هذه الجهة فهو البديل من الحاصل
 وإن كان قبل وجوده وحدثه فكيف يصح ذلك وهو معدوم ، مع أن هذا

- (١) : م : ينتج
- (٢) : م : ثبات
- (٣) : م : بقا
- (٤) : م : وجود
- (٥) : م : في تأثير
- (٦) : م : في تأثير
- (٧) : م : بعد
- (٨) : م : بعد
- (٩) : م : بعد
- (١٠) : م : بعد

الحكم لم يفتح التحيز ، وهو لا يحصل إلا مع الوجود ؟ فالجواب : أن الفرض هو أن الفاعل المختار كان يصح (١) قبل إجماده (٢) أن يوجد ، ويقر به جوهر (٣) آخر ، أو يوجد (٤) على بعد من جوهر آخر ، وهذا معنى معقول ، وثبت جواز البذل في حال العدم مشروطاً بوجوده وتحيزه على معنى أنه إذا وجد وتحيز فوجوده في غير تلك الجهة يصح .

فأما إذا وجد في جهة فكونه فيها واجب وإنما نقول يجوز أن يحصل في غيرها على معنى أنه كان يصح قبل حصوله في هذه الجهة أن يحصل في غيرها ، فهو نظير ما نقوله في إجماده أنه يجوز كونه حياً ونياً به (٥) أن قبل إجماده له جواز أن يوجد ويوجد فيه المعاني التي تقتضي الحياة في الوجود إليها ، لا أنا نصفه بذلك مع ثبوت الجارية فيه .

فأما الدلالة على أن ذلك الأمر هو وجود معنى فتنبى على قصة تردد بين النفي والإيجاب ، لانا نقول [١٤٠] إما أن يكون المؤثر ذاته فقط أو لا يكون كذلك ، بل يؤثر صفة من صفات ذاته ، وإن كان في ذلك ضرب من التجوز لأن الذات على الصفة تؤثر ، لا أن الصفة بمجرد ما مؤثرة ، أو يكون للمؤثر أمراً سوى ما ذكرناه ، ثم ذلك الأمر إما أن يكون تأثيره على حد الاختيار فهو التفاعل أو لا يكون كذلك فهو المعنى الذي نريده . ثم ذلك المعنى إما أن تكون له صفة الوجود أو ليس له صفة الوجود . فإذا أبطنا (٦) الأقسام سوى أن يكون لوجود معنى ، صح ما أوردناه .

ومنى أوردت الدلالة على هذا الحد استغنى عن تحديد صفاته أجمع لأن الحال

في جميعها يستوى : وإنما يصح أن تذكر في القسمة ما يشكل الحال فيه ، وبما لم أن الصفة قد تكون مقصورة على الذات ، وقد تؤثر في الصفة صفة أخرى . وكذلك فالفاعل قد ثبت تأثيره ، وكذلك العاقل . وما خرج من ذلك فمن في غنى عن إيراده .

وليس لأحد أن يريد في القسمة فيجعل الذات وصفها أو الذات والفاعل أو الفاعل والصفة ، لأن ذلك أيضاً لا يشبه الحال فيه فلماذا لم تذكر في القسمة لانا متى جعلناها لذات كانت مقصورة عليها ، وإذا ضممتا إليها غيرها . فكأن قلنا هي مقصورة على الذات لا مقصورة عليها ، وكذلك الحال في غير ذلك من القسمة ، فيجب إذا أن يقع الكلام في إفساد تأثير أفراد هذه الأقسام في كون الجوهر في جهة الوجود معنى ليم ما نرويه . من ذلك لا يجوز أن يكون المؤثر فيه ذاته أو صفاته التي لا يملكها من وجود وتحيز ، لأنه ليس بمقل في تأثير هذه الأمور إلا طريقة الإيجاب دون التصحيح ، الذي قد عقل في تأثير الفاعل . وإذا كان كذلك لزم ، إذا حصل في جهة ، أن لا يصح خروجه عنها لاستحالة خروجه عما يقتضى ذلك . فيفارق ذلك ما نقوله من أنه كذلك لوجود معنى ، لأن زواله صحيح بعده وقد عرفنا أن مع ثبوت هذه الأمور يحصل على حد ما حصل عليه أولاً .

وبعد : فلو كان الذي يؤثر في كونه مجتمعة ذاته وصفاته (٧) ، وكان هو المؤثر في كونه مفترقا [١٤٠ ب] لزم أن يكون في حالة واحدة مجتمعة مفترقا ، وكذلك في الحركة والسكون لأن المؤثر في الأمرين حاصل .

وبعد : فكان يلزم إذا كان هذا الجسم متحركاً أو مجتمعاً لذاته أن تكون حال الأجسام كلها كذلك لأنها متماثلة ، فلا يجوز أن يستحق أحدها الصفة ذاته

(١) : أ : أو صفاته

(٢) : ب : من قبل إجماده

(٣) : ب : يوجد

(٤) : ب : أبطنا من

(١) : ب : ذاته

(٢) : ب : جوهر

(٣) : ب : ب

ولا تثبت تلك الصفة لما خالفه ، وهذا يقتضى أن تكون الأجسام أجمع متحركة في جهة واحدة .

وبعد : فكان لا يجوز وقوف كونه متحركاً على قصدنا وحاشا (١) ، لأن صفة الذات يستحيل أن تكون كذلك .

وبعد : فكان يلزم أن يكون كل جزء من الجسم مجتمعاً (٢) لأن صفة الذات لا ترجع إلى الجبل بل ترجع إلى الأحاد والأجزاء .

وبعد : فإذا كانت ذاته هي التي تؤثر في كونه مجتمعاً مع هذا الجوهر كائناً الذي تؤثر في معانيه لجوهر آخر ، فليست بأن توجب حصوله على بعض ضروب الاجتماعات بأولى من بعض .

فإن قال : إن جعل المؤثر في ذلك من صفاته حدوثه . قيل له : متى أردت بالحدوث مجرد الوجود فقد أطلناه من قبل . وإذا أردت أنه إنما يحصل في جهة لأن وجوده متجدد فأشرت إلى حال الحدوث ، فهذا يوجب عليك أن لا يصح حصوله في جهة حال البقاء ، وقد عرفنا خلاف ذلك وأيضاً فإن كان الذي أثر في وجوده في هذه الجهة حدوثه ، فيجب أن يستحيل القول بأنه كان يصح أن يحدث في جهة أخرى بدلاً من هذه وقد عرفنا بطلانه .

ولا يمكنه أن يقول : إنما صار كذلك لحدوثه على وجه ، كما يقال في وجود الحسن والقبح ، لأن الإشارة إلى وجه يقع عليه يوجب كونه في جهة متحددة . ويلزم عليه أن لا يصح حصوله في حال البقاء على ما تقدم ذكره . فأما المدم فهو محيل لهذه الصفة ، فلا يقع إشكال في أنه لا يجوز أن يحصل التأثير له . بين هذا أنه إذا كانت هذه الصفة لا تثبت إلا مع تقيض المدم فكيف يحصل التأثير له ؟ هذا الكلام (٣) فيما يرجع إلى ذاته وصفاته .

(١) هـ : ودواحيها (٢) هـ : متجسماً (٣) هـ : كلام

فأما إن جعل المؤثر أمراً خارجاً [١٤١] من ذلك ، فالفاعل لا يصح أن يحصل له تأثير في هذه الصفة (١) إلا بواسطة . بين هذا أنه لو قدر على أن يجعله على هذه الصفة لقدر على إيجاد ذاته ، كاللحام الذي لما قدر على أن يجعله على صفة أو وجه أو مفارقة ككونه خيراً أو أمراً ونهياً ، قدر على إيجادهم . وإذا لم ير على أن يجعله كذلك ، لم يقدر على إيجادهم بأن كان كلاماً للغير ، فصار إذا ثبت القدرة على الأمرين معاً وتزول معاً فيجب ، إذا ثبت له قدرة على أن يجعله على صفة ، أن يقدر على إيجاد ذاته وقد عرفنا صحة ذلك متامع إمتناع قدرتنا على إيجاد ذاته . ولا يرد على هذه الجملة أن يقال : ليس (٢) القديم يقدر على أن يصير كلاماً أحداً خيراً بل إيجاد إرادة فيه عند إيجاد الحروف ، ولا يقتضى هذا أنه قادراً على ذات كلامنا لأننا نقول : إن الإرادة التي بها يقع كلامنا خيراً يجب أن تختص بوقوعها من أحدنا دون غيرنا .

وكذلك فلا يصح أن يقال : لو فعلتم اعتقاد تقليد لشيء وفعل الله تعالى فيكم العلم الضروري به لصير (٣) التقليد علماً مع أنه غير قادر على ذات التقليد ، لأننا نقول : إن الاعتقاد لا يبق حتى يصير علماً من بعد ولو أنه بقي لم يصير علماً من بعد ولو أنه بقي لم يصير علماً لأنه يجب أن يتبع حصوله على هذا الحكم حال حدوثه ، وإنما يعلم ذلك العلوم لا بالتقليد بل للعلم الموجود فيه . ثم لو صار علماً لكان رجه كونه كذلك متضمنة العلم الضروري له لأنه صار بذلك لصفة راجعة إلى القديم جل وهز ، بل يصير كذلك له هـ : معنى معه على ضرب مما نقوله في الكائن في جهة .

وليس لأحد أن يمسك علينا فيقول : إن كلام الغير إنما لم يقدر على إيجاد (٤)

(١) هـ : لا (٢) هـ : و : + أن (٣) هـ : ليس (٤) هـ : و : - إيجاد

ذاته لأنه لم يقدر على أن يجعله على صفة . وكلام نفسه إنما يقدر على إيجاد ذاته
 لقدرته على أن يجعله على صفة لا (١) أنه لم يقدر على جعل كلام غيره خبراً لأنه
 لم يقدر على إيجاد ذاته وذلك لأن الإيجاد هو الأصل وما عداه [١٤١ ب]
 تابع له ، فبأن يستدل بفساد الأصل على فساد الفرع أولى من أن يستدل
 بفساد الفرع على فساد الأصل .

وبعد : فإنه يقدر على إيجاد الكلام في حال السهو ولا يقدر على أن يجعله
 خبراً ولو كانت قدرته على إيجاد الكلام تابعة لقدرته على أن يجعله خبراً لكان
 إذا لم يقدر أن يجعله خبراً بتقدير إيجاده له ، فدل أن تعليلنا أولى . وإن (٢)
 شئت زددت (٣) إلى الكلام بطريقة أخرى وهي أن تقول : لو قدر على أن يجعله
 على صفة ، لقدرة على أن يجعله على كل صفة يكون عليها بالفاعلين ، وكان من
 يقدر على أن يجمع بينه وبين غيره يقدر على أن يجعله أسود وأبيض وحامضاً
 وحلو ، لا لأنه عرفنا أن من قدر على أن يجعل كلامه خبراً يقدر على أن يجعله
 أمراً ونهياً وتهديداً .

واليس ينقلب ذلك علينا في قدرتنا على بعض المعاني دون بعض ، لأن القادر
 على نوع ليس يجب قدرته على نوع سواء . وإذا قدر أن يجعل الذات على صفة
 قدر على أن يجعلها على كل صفة يحصل عليها بالفاعل على ما بينا في الكلام
 ولا يمكنهم أن يجعلوا كونه أسود وحامضاً واجمعين إلى ذات الجسم لصحة
 خروجه عنها فحلا هل كونه متحركاً ساكناً ولا فصل .

واليس لأخذ أن يقول إن كل ما أوردتم إنما يدل على أن الجوهر في حاله
 بقائه لا يحصل في جهة بالفاعل ، فكيف نحاول (٤) هذه الدلالة سائر حالات

الجسم ، وما الذي يدل على أن حال حدوثه كحال (١) بقائه في هضم القضية ؟
 بين منا أنا نقول : إن من قدر على أن يجعله على صفة هو القادر على إيجاد ذاته
 وهو القادر على جعله (٢) على كل صفة يحصل عليها بالفاعلين ، وذلك لا نقدر
 تذكر ما يشمل (٣) سائر حالاته .

وقد نورد حال حدوثه بالدلالة بأن نقول : إن [١٤٢ أ] الجوهر إذا وجد
 حال حدوثه في جهة ثم نقل عنها ثم أعيد إليها فلا بد في حصوله فيها ثانياً من معنى .
 فإذا استحق هذه الصفة في الثاني لمعنى فكذلك في الأول لأنها صفة واحدة ، فلم يكن
 أن يختلف المؤثر فيها مع أن استحقاقها على حد واحد . وما يشمل (٤) سائر حالات
 الجسم هو أن القادر لا يصح تأثيره إلا في الأحداث وما يتبعه ، وهذا أمر زائد عليه .
 وبعد : فلو كان بالفاعل ، وهو لا يؤثر إلا في الحدوث وتوابعه ، لم يصح
 أن يكون كائناً في جهة في الحالة التي لا يثبت للفاعل تأثير وهي حالة البقاء ، كما
 لا يصح مثله في حالة الندم لما اشتركا في أنه ليس بحالة الحدوث وكانت استحالة كونه
 حادثاً في حالة الندم كهي في حالة البقاء ، وقد عرفنا صحة كونه كائناً في جهة وهو باق .
 وأحد ما يحصل لجميع الحالات وهو ما قد عرفنا من صحة وقوع الزايد في
 هذه الصفة . فقد يكون الساكن أقوى سكوناً من غيره ، وعلى هذا ثبت صحة
 القانع بين (٥) للقادرين ، فبأنواع أقواها الأضعف والصلة إذا كانت بالفاعل (٦) لم
 يدخلها صحة الزايد على ما تقدم في صفة الوجود . لا تناقض بيننا أن الزايد لا يقع إلا
 بترديد المعاني أو الشروط (٧) ولأجل هذا لم يصح التزايد في صفة النفس والمقتضى عنها .
 واليس لفاعل أن يقول : فالترديد يثبت (٨) ما هنا تزايد أحوالنا لأن ترديدنا
 يجب أن يثبت له وجه بصرف إليه ، وليس إلا ترديد المعاني ، ثم لا فرق بينه

- | | |
|--------------------------|------------------|
| (١) و : حالة حدوثه كحالة | (٢) ر : أن يجعله |
| (٣) أ : ما يشمل | (٤) ا : من |
| (٦) في : في الفاعل | (٧) ا : في |
| (٨) ا : في | (٩) ا : في |

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| (١) ا : لا أنه خبراً لأنه | (٢) ا : فإن |
| (٣) ا : رد | (٤) و : تناول ويمكن أن تحراً : تناول |

وبين ما قلنا في الكائن . فإن جعل تزايد الأحوال لتزايد المقدور ، وجعل تزايد المقدور لتزايدها ، فقد خلق كل واحد منهما صاحبه ، وهذا لا يصح .

ولا يمكن المنع من صحة التزايد في هذه الصفة في حال حدوث الجوهر ، لأنه إن امتنع في حال الحدوث امتنع في حال البقاء إذ لا تختلف صحته واستتاعه بالحالين .

وأحد ما قيل في هذا الباب أن الطريقة في كون الجوهر كائناً وفي كون أحدنا مريداً ومعتقداً [١٤٢] ومعتبياً واحدة . فلو جاز أن يكون كونه كائناً بالفاعل نجاز مثله في هذه الصفات . فإذا لم يصح فيها ذلك لم يصح في الكائن أيضاً . ثم لم تعلم أنه لا يصح كونها بالفاعل بالطرق المذكورة في مواضعها وتكون فائدة ذلك أن الكلام منه يكون أكشف .

وقد قيل : لو كان كذلك لم يختلف حالنا في تحريك الثقل والخفيف لأنه ليس هناك إلا التحريك فقط دون أن تكون هناك دمان تكثر وتقل فتقدر هل بعضها دون بعض . وقد عرفنا صحة تحريكنا للخفيف ونمذر تحريكنا للثقل (١) ، فليس إلا أنه يحتاج إلى أن يفعل معنى كثيرة لتحريك بها الثقل وهي مفقودة هاهنا .

ومضى قيل إن المحتاج إليه تزايد الصفات ، فهي لا بد في تزايدها من أن تستند (٢) إلى أمور تزايد على ما تقدم . ولك أن تصرف هذا الفرق إلى ما بين هذين الجسمين من الاختلاف في كثرة ما في أحدهما من المعاني ولك في الآخر . فتبين أن هاهنا معنى غير ذات المحمول والحرك (٣) ، وفي هذا صحة ما قلناه ، فلم يبق من الأقسام إذاً إلا أمر موجب زائد على ذات الجسم وصفاته . ثم لا يصح في ذلك الأمر أن لا تكون له صفة الوجود ، لأن عدم مزيل للإيجاب لما كان إيجاب المعنى للصفة يتبع الصفة المقتضاه من صفة الذات ، وهي لا تثبت في حال عدم .

(١) : الفصل ١١ (٢) : استدلال (٣) : والمتحرك .

وبعد : فالعدم مطلقه الاختصاص ، ولا يكون بأن يوجب كونه كائناً في هذه الجهة أولى من إيجاب كونه كائناً في غيرها من الجهات ، ولا بأن يوجب كونه مفترقاً ضرباً من الاشتراق أولى من غيره ، وكذلك في الاجتماع وغير ذلك .

وبعد : فكان يلزم ، وقد زال الاختصاص ، أن يوجب كون الجواهر أجمع ساكنة أو متحركة ومجتمعة أو مفترقة . ولا ينقلب في شيء من هذا علينا في المعنى للوجود لأنه ثبت فيه الاختصاص بالحلول فيزول الإلزام .

وبعد : فالعدم بلا أول ، فكان يلزم (١) في كون الجسم [١٤٣] متحركاً أو ساكناً أن يكون له أول ، ولو ثبت ذلك لانتقض طريق إثباته أصلاً .

وبعد : فإثبات المدوم إشداء لا يمكن إلا بعد العلم بوجوده من قبل أو بقدرة القادر عليه ، فكيف طلقوا هذه الصفات بعدم المعاني .

وبعد : فالمدوم بلانهاية ، فكان يجب أن يحصل الجسم على أحوال لا تنهاى .

وبعد : فكان لا يجوز أن تقلب حركة الجسم وسكونه على أحوالنا ودواهيها ، فإذا طعننا وقوف هذه الصفات على أحوالنا ، وقد صح أن الفاعل لا يؤثر فيه إلا بواسطة ، فليس إلا أن الذي يتعلق بنا لإيجاد معنى يوجب كونه كذلك .

وبعد : فكان يتمتع وقروح القانع بين القادرين ، لأنه لا يقع إلا بثنين أو جارين مجزأين ، وهذا لا يثبت في عدم .

وبعد : فإن كان ، وهو معدوم ، يؤثر فيه (٢) هذه الصفة ، فالوجود بهذا الحكم أولى . فيلزم أن يكون متحركاً بحركة موجودة من جهة زيد وساكناً بكون معدوم من جهة عمرو ، فيحصل على صفتين متدين . فإذا اعتبروا عدمه

(١) و : يجب . (٢) و : في .

هذه لا مجرد العدم ، فقد إقتضى هذا وجوده فيه من قبل وأن يكون قد أوجب صفة عند وجوده ، وهو البقية . فان جعلوا العدم مؤثرا بشرط وجود متقدم لم يصح ، لأن الشرط من حقه المصاحبة دون التقدم . ثم يلزم ، إذا علم في الثالث الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، أن يحصل كل صفتين حدين ، وذلك بأن يجمعهم عمرو ثم يفرقه بكر (٢) ثم يجمعهم خالد ، فقد علم عنه اجتماع وافتراق ، وهكذا في الحركة والسكون .

ولا يمكنه أن يجعل العلة عدم الاجتماعات كلها لأن العلة توجب ما توجبه لذاتها . فكما أن الاجتماع لا كان علة عند وجوده في كونه مجتمعا ، لم يغير وجود غيره ، فكذلك في العدم . فان أثبت الاجتماع والحركة ونفى الافتراق والسكون ، لجعل كونه مشتركا ومجتمعيا لمعنى وجعل كونه ساكنا ومفترقا لعدم الحركة والاجتماع ، متحرزا بذلك مما لو لم أصحاب الميراث إذا أثبتوا الجسم كل صفة لا لعقل ، ومتحرزا عما يلزم من قال : بأن هذه الصفات يجب لعدم معان (٣) [١٤٣ ب] .

فاذا قلنا ثم : فيجب إذا عدم الاجتماع والافتراق أن يكون مجتمعا مفترقا . فيقول هذا القائل : فاني لا أجوز خروج المعنيين عن الوجود ، بل لا بد عدى من ثبوت أحدهما . ويندرج بهذا إلى أن الجسم كان فيما لم يزل مفترقا لعدم الاجتماع وساكنا لعدم الحركة . ولا بد له من أن يطلق الكلام اطلاقا ، وإلا فلو قال : كان فيما لم يزل مفترقا لعدم الاجتماع عنه ، لزم أن يكون قبل ما لم يزل حالة وجد الاجتماع فيه ثم عدم عنه ، وذلك مستحيل .

وهذا المذهب باطل أيضا بطل ما قدمنا ، لانا قد بينا أن عدم المعنى لا يصح

أن يكون له تأثير في ثبوت صفة . وكل تلك الوجوه المقدمة مبطله لهذه الزيادة أيضا . ومنى كان الطريق إلى إثبات الافتراق والحركة والاجتماع والسكون سواء ، فكيف يصح أن يثبت بعضها وينفي البعض ؟ وعلى هذا ثبتت الحركة وتلحق فتصير مكرونا .

وبعد : فهذا الجهر إذا اجتمع مع غيره فمعه أنه كائن في هذه المباداة لمعنى هو الاجتماع (١) ، فاذا فارقته الثاني ، وهو في المكان الذي يوجد فيه أولا ، فكيف يصير كذلك لعدم معنى بعد أن كان لوجوده (٢) . وهكذا في السكون ، لأنه إذا انتقل بالحركة إلى جهة وبقي فيها ، فكيف كان في أول حصوله في تلك الجهة لمعنى ثم صار في الثاني من ذلك المكان لعدم معنى . ويوضح هذا أنه لا حال له يكون مجتمعا ولا مفترقا أريد من كونه في المكان الذي هو فيه . فان كانت هذه الصفة مستحقة لشيء (٣) من الحالات لا لمعنى ، فقد بطل طريق إثباته .

وبعد : فان الاجتماع باق سواء أريد به المجاورة أو التآليف . ومن حق ما يتقن أن لا يصح انتفاءه الاضدين أو ما يجري مجراه ، لأنه إذا صح أن ينفي وصح أن يتقن لم يكن بأحد الحكمين أولى من الآخر الا لامر ، وهذا يقتضى ثبوت الافتراق لمعنى ، وهكذا الحركة والسكون .

وبعد : فلو كان عدم هذه المعاني [١٤٤] يوجب هذه الصفات لكان يلزم أن توجب أيضا عند وجودها ، لأن إيجاب الشيء يرجع إلى ذاته ، وهذا يقتضى أن يحصل الجسم بالاجتماع مفترقا مجتمعا (٤) ، لأن الموجب حاضرا . وبعد : فكونه مفترقا أو ساكنا صفة ثابتة ، فلا يجوز استحقاقها

(١) اجتماع . (٢) لوجوده . (٣) في شيء . (٤) مجتمعا مفترقا .

(١) أبو بكر . (٢) المعاني .

لا تنفاه (١) معنى .

وبعد : فإن كان هذا المعنى الواحد يوجب عدم وجوده صفة وبعد عدمه أخرى مضاده للأولى ، فقد صارت الالة الواحدة مقتضية لمقتضيتين متضادتين ، وهذا يوجب مثله في كل المثل ، وقد عرفنا فساد ذلك .

وقد ذكر في الشرح طريقة أخرى وهي أنه لو كان عدم الاجتماع الالة في كونه مفترقا لزم في نفس الاجتماع وسائر الأعراف أن تكون مفترقة ، لأنه لا يمكن أن يجعل الالة سوى (٢) أن لا اجتماع فيه أصلا ولا اجتماع في نفس الاجتماع ، لأنه إذا جعل الالة عدم الاجتماع عنه ، قد أجل السؤال أصلا هل ما تقدم . وإن جعل الالة عدم الاجتماع ووجوده ، لزم أن لا يحصل قط مفترقا لاستحالة حصول الاجتماع على هذين الحدين الضدين . وإن جعل عدمه ملزما بشرط وجود متقدم لم يصح (٣) ، لأن الشرط لا يحيل للشرط ، بل يصححه ، ووجود الاجتماع يحيل كونه مفترقا ولا يوجب . ثم من حقه المقارنة وهي غير ثابتة في حال حصول المفروض ، فليس إلا أن يجعل الالة أن لا اجتماع ويلزم ما ذكرناه .

والذي يصح أن يسأل هل (٤) ذلك ليس إلا أن الالة إنما توجب الصفة لا يصح حصوله على تلك الصفة . فأما إذا استحال تلك الصفة عليه ، استحالة لإيجاب الالة لها ، والاجتماع يستحيل أن يكون مفترقا ، ونفس الجسم تصح هذه الصفة عليه ، وجعل الجواب عنه : أن ما أحال معلول الالة يحيل حصولها على الوجه الذي يوجب الصفة . والدليل (٥) هل ذلك أن الالة قد ثبت أن إيجابها

- (١) : لا تنفي
(٢) : لم يصح متقدم
(٣) : سواء
(٤) : و
(٥) : لا تنفي

لا توجب لأمر راجع إلى ذاتها ، وأن الحكم الموجب عنها هو طريق [١٤٤ ب] العلم بها ، وهو وجدت ومطلوبا محال ، لنقض ذلك أن يكون إيجابها لأمر يرجع إلى ذاتها . فيجب فيما أحال مطلوبا أن يحيل حصولها على الوجه الذي يوجب الصفة ليسلم ما ذكرناه . وحصولها معلومة هو الوجه الذي عليه يوجب الصفة لعدم ، فكان يلزم أن يستحيل عدمها . أو إذا صح عدمها أن يوجب كون نفس المرض مفترقا . ويمثل هذا بالموت الذي لما أحال كون الذات عالما ، أحال حصول العلم في قلبه .

والذي (١) يمكن أن يسأل هل هذا الأصل هو مسألة الفناء وإرادة القديم بأن يقال : ما أحال كون الفناء مريدا لم يحل وجود الإرادة على الوجه الذي يوجب الصفة ، ولكن الفناء استحالة أن يكون مريدا ، والقديم تعالى صح أن يكون مريدا ، فكذا في الحال في عدم الاجتماع : لأنه لما استحالة كون الاجتماع نفسه مفترقا وصح أن يكون الجسم مفترقا لم يستحل (٢) عدم الاجتماع أصلا .

وإجابة ما يمكن أن يجاب به في الفرق بين الموضعين هو أن هذه الإرادة لما وجدت حصل معلولها ، وذلك بأن أوجبت الصفة للقديم هو وجعل فلم يقلب جنسها . والذي قد جوزه يلزم هذا المعنى عليه لأنهم جعلوا عدم الاجتماع الالة في كون الجسم مفترقا ، فلم لم يكن ما هنا إلا جوهران فيهما اجتماع ، فعلوم أنه ليس في هذا الاجتماع اجتماع . فقد حصلت الالة ومع ذلك فلم توجب معلولها ، لأنه ليس هناك غيرها فيوجب عدمه كونه مفترقا . ونفس الاجتماع لا يصح ذلك فيه إذ ليس بمصدرين (٣) ، وفي (٤) هذا حصول الالة ولا معلول ، وهذا باطل .

- (١) : فالذي
(٢) : لا تنفي
(٣) : ممكن في النسبة هو غير واحد في (٤) : و
(٤) : لا تنفي

وهذه الطريقة لازمة لمن نفى المعنيين جميعاً ، لأنك تقول : فكان يجب في نفس الاجتماع الذي قال بعدمه أن يكون مجتمعاً مفترقاً ، ومتحركاً (١) ساكناً لعدم المعنيين فيه . وهذا تمام الكلام في إثبات هذه (٢) المعاني .

ولا يلزمنا على هذه الطريقة أن نثبت الادراك معنى لأن المدرك يدرك مع وجوب [١٤٥] أن يدرك ، ومما نثبتنا مثبتة على الجواز ، ولا أن يثبت الموجود حادثاً لمعنى ، لأنه قد أمكن تعليقه بالفاعل ، ولا أن يثبت البقاء معنى لأنه ليس هناك إلا صفة الوجود التي كانت أولاً وقد تنهت العبارة .

فصل

« في أن المعنى الذي يوجد في الجوهر حال الحدوث هو الكون »

إعلم أن المعنى الذي يوجد في الجوهر حال الحدوث هو الكون فقط وليس بمخالف للحركة والسكون في جنسه ، بل هو في معانها لكن لا يسمى بذلك ، هذا قول أبي هاشم .

وذكر عن الوراق أنه حركة والمحل متحرك ، وعن الأشعري أنه سكون والمحل ساكن . وقد ذهب أبو الهذيل وأبو علي وأبو القاسم إلى أن ذلك المعنى غير الحركة والسكون . قالوا : لأن في أول حال حدوثه يكون كائناً في جهة وليس بمتحرك ولا ساكن . وهذا إنما اختلفت العبارة فيه ، والافق في معنى الساكن والمتحرك ، ورجع أبو علي عن هذا المذهب ، وأثبت الكون من جنس السكون وأثبت الحركة مخالفة له . والكل من نوع واحد ، وإنما تنهت الأسماء لوقوعها على وجه . يدل على ذلك أنه لا حال الساكن ولا للمتحرك أن يدعى من

(٢) و : - هذه

(١) : ومتحركاً

كونهما كائنين في المكان الذي هنا فيه . مثل ما ثبت أن الباقي لا حال له بكونه بالياً أن يدعى من الوجود المستغرق فيجب (١) فيما يوجب هذه الحالة أن يكون جنساً واحداً سواء بمعنى حركة أو سكوناً أو كوناً ، فإن تماثل المرجب يقتضي تماثل المرجب .

وأيضاً فاما أن يجعل هذا المعنى تضاداً للسكون أو مخالفاً له فقط . فإن جعل الكون تضاداً للسكون وجب أن لا يصح في الكائن أن يكون ساكناً في ذلك المكان أصلاً ، وقد عرفنا خلافه . وإن كان مخالفاً له ، فيجب عند طرق الحركة أن يبقى الكون ويتقن السكون ، لأنها تضاد السكون (٢) ، دون الكون . وهذا يقتضي - إن بقاها - أن يكون قد نفي مختلفين غير متدين ، وإن كان هذا لما يستقيم الامتناع منه على قولنا بأن إرادتي الضدين لا تضادان . فاما على قول أبي علي فلا مانع منه . وإن بقي السكون دونه فيجب أن يثبت كائناً [١٤٥ ب] في مكانه الذي كان فيه مع طرؤ الحركة ، وهذا أيضاً باطل .

ولا يصح أن يقال بوجود كون آخر مع الحركة يضاد الكون الأول ، لأنه كان يصح أن لا يوجد على بعض هذه الوجوه ، وكان يقدح في تأييده (٣) تضاد المتضادات . فكنا نجهز أن السواد لا يتقن البياض وإنما يوجد معه معنى سواء يتنافيه .

وبعد : فلو كان مخالفاً للسكون وليس بينهما تعلق من وجهه مطلقاً لزم وجوده (٤) في الجوهر وأن يبقى (٥) فيه وقتئذٍ فصاحداً (٦) ، ولا يكون ساكناً

(١) : هـ : فوجب

(٢) : هـ : له

(٣) : هـ : لأنها تضاد السكون .

(٤) : م : تأييده ، هـ : تضاد تأييده

(٥) : هـ : وجوه

(٦) : هـ : أن

(٧) : هـ : فصاحداً

بأن لا يوجد السكون وذلك باطل وليس يصح إثبات تعلق بينهما لأنه لو كان يحتاج إليه في الوجود لم يصح أن يوجد أولاً ولا يكون . وإذا لم يحتاج إليه في بقاءه لأن الصفة واحدة . وإذا جعلت حاجته إلى الحركة والسكون فيها ختلافاً ، فكيف يحتاج إليهما .

ولا يمكن إثبات تعلق الإيجاب بينهما على ما يقال في الأسباب ، لأنه يوجب جواز وجود الكون وقتين من دون السكون ، وإيجاب البطلان أبعد لأنها لا ترجب الذوات . وكان يلزم أن يقارن السكون الكون ، لأن معلول الملة لا يتأخر عنها .

وبعد : قلنا ليس بين هذه المعاني اختلاف ، لوجب الافتراق في حكم يكشف عنه ، وليس مانعاً إلا اختلاف العبارة ، وبذلك لا يقع اختلاف بين الذوات .

وبعد : فلو خلق الله تعالى الجوهر في هذا المكان ثم نقله إلى غيره لثقل به حركة ، فلو كان قد قدم خلقه في هذا المكان دون الأول لكان لابد من أن يكون السكون موجوداً فيه ، فيجب أن يكون الجنس واحداً ، وإلا اقتضى أن يصير الشيء بصفة مخالفة ومثله . وعلى مثل هذا نقول : إذا خلق الجوهر في هذا المكان فبقى صار سكوتاً ، ولا يصح أن يصير الشيء بصفة مخالفة ، فصح أن الكون في معنى الحركة والسكون .

وإنما اختار أبو حاشم قسمة الكون لأنها أهم ، ولخلافات الجسم أشمل . ولا حيب عليه [١١٦] في اختيار هذه القسمة مع هذه القائمة . وإن كان قد حكى عن أحد الجعفرين وواصل وعن أبي علي أيضاً ، رحمهم الله ، ذكر هذه القسمة .

ويتصل بهذه الجملة الكلام فيما يجرى على هذا الترتيب من العبارة في سائر

المخالات وما لا يجرى إلا في حال دون حال . فنقولنا كون يجرى عليه في حال (١) تقدم والوجود ، لأنه جار يجرى القوة وغيره في باب أنه لا يقتضي إلا إبانة (٢) يخرج من نوع دون أن يفيد وجوداً ، أو وجوداً على وجه . وما هذا ذلك لا يقال إلا عند الوجود ، مثل قولنا حركة وسكون واجتماع وافتراق ، لأنه يقتضي أنه كون واقع على وجه . وقد قال أبو علي إنه يوصف بأنه حركة وهو معدوم ، وكذلك فيما يفيد فائدة الحركة من نقلة ودوال . وقال : لا يوصف بأنه سكون لأن محله يقتضي بقاءه ، فكيف يجرى عليه في حال عدمه ، وقال : إن الحركة لا يكون إلا كذلك فصار كقولنا كون ، وألحق قولنا متى وعدو بالسكون في أنه لا يجرى عليه في حال عدمه ، لأنه يقتضي إضمار حركة إلى حركة .

والأمر عند شيوخنا بخلاف ما ذكرناه ، لأن الحركة كون واقع على وجه ، وليس كما ظن أنها لا توجد إلا حركة ، بل يصح وجودها ولا تسمى حركة . وإنما تسمى بذلك إذا وجدت حبيب عندها ، أو يحصل بها الجوهر في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل . وهذا أولى ، لأنه قد تعلم حركة من دون أن تعلم قسماً حده . وإنما تحرر بذكر العقب وذكر أن لا فصل عن مسألة وهي أن الجوهر إذا كان من جهة تقدم ثم أضيف إلى غير تلك الجهة يكون ، فذلك لا يسمى (٣) حركة ، وإن كان قد حصل به في غير تلك الماذاة لما تنقل (٤) حال عدم بين كونه في إحدى الجهتين وكونه في الأخرى .

وأما السكون فقد يكون كوناً بقاء وقد يكون حادثاً حبيب (٥) مثله . هذا لمول أبي حاشم وقال أبو علي : إن السكون لا يسمى به إلا الباقي ، ومن البعيد

- | | |
|---------------------|------------------|
| (١) : هـ — حال | (٢) : هـ — أنه |
| (٣) : هـ — آخر يسمى | (٤) : هـ — تنقلت |
| (٥) : هـ — + غيره | |

أن يحصل (١) بينهما خلاف من جهة المعنى ، ٢٩ قد قال في سكون الحيوان : إذا كان قادراً أن لا يبقى وعرضه أنه لا يكون سكوناً إلا إذا بقي الجوهر بحيث كان ولهذا يوجد في الحادث والباقي على سواء . وللوجود حال حدوث الجوهر بأن يحصل من انقسام السكون أولى لأنه يبقى فبغير سكوناً ، ونحو جائز أن يصير حركة ، وإن صح على ضرب من التقدير على ما تقدم . ثم حدد السكون هو السكون (٢) الذي يحدث حقيقته مثله ، أو ما يوجب كونه كائناً في المكان الذي كان فيه بلا فصل احترازاً (٣) من مثل ما ذكرناه في الحركة (٤) .

فصل

[في الافتراق]

أحد ما يشبه (٥) الحال فيه ما هو من قبيل الالكوان حتى هذه أبو الخليل رحمه الله ، معنى زائداً عليها (٦) ، وبه قال أبو على أولاً ثم رجس عنه مو الافتراق . فإن حدثنا أنه عبارة عن الكونين اللذين يحصل لهما الجسار في مكانين بعيدين ، كما أن المجاورة هي كونان (٧) على وجه القرب .

وليس يحصل عند الافتراق معنى زائداً (٨) عليهما كما يحصل عند المجاورة معنى هو التآليف . وبذلك أن يكون هذا هو وجه الشبهة فيه . فالذي يدل على صحة ما ذهب إليه أبو هاشم هو (٩) أن للمعنى الذي ليس يدرك لا يصح إثباته إلا بماه أو حكم صادرين عنه . فإذا كان الإدراك لا طريق له في إثبات هذا المعنى ،

(١) م ٤١ : يحصل

(٣) و : احتراز

(٥) م ١ : ما اشتبهت

(٧) م ١ : الكونان

(٩) هو : مكررة بالنسخة

(٢) : السكون هو

(٤) و : في الحركة

(٦) و : عليهما

(٨) و : زعماً

كما لا يسفل للفرق بينهما بكونهما يفرقون أكثر من كون أحدهما كائناً في هذا المكان وكون الآخر في مكان بعيد عنه . فقد عرى هذا المعنى من دلالة تدل عليه ، فيجب تحييده (١) .

وإذا قال القائل : فقد أثبت التآليف وليس هناك يصعب تفكيكه ، فصرنا متجهين له بلا حكم صادر عنه . فإجابنا : أن إثباتاً التآليف فيما لا يصعب تفكيكه حقيقته على ما يصعب تفكيكه دون أن يكون شيئاً ابتدأه .

وإذا قال : فأنتم (٢) تمجدون وجود جلس الألف في الجاد ، ولا حكم له . فنأجيبنا : أنا ثبته أولاً في المعنى مناهم تدل على أن الفصل وحده كاف فيه ، لوجود وجوده من جهة [١٤٧] أنه هو وجل ولا حياة . وليس هذا كلاماً في أمر ثابت فلا يجب ما تقدم . وأحد ما يدل (٣) على ذلك أنه لو ثبت معنى زائداً على ما هتأه لنضاد التآليف ، والتآليف لا حد له .

والكلام في الأصل الثاني موجه باب التآليف . والذي يختص هذا الموضع هو أنه كان يضاد التآليف . ودليلنا أنه كان يستعمل اجتماعهما لائق . سوى تضاد ، لأنه إن لم يكن أحدهما مضاداً للآخر (٤) ، فليس إلا أن ندهي أن بينهما ما يجرى مجرى التضاد ، وذلك إنما يتم بأن يجعل التآليف محتاجاً إلى المجاورة ويجعل الافتراق مضاداً لها ، وهذا لا يصح لأن التآليف لو احتاج إلى المجاورة والمجاورة تضاداً لها ، فلو ضادها الافتراق أيضاً — مع أنه مخالف للعبادة (٥) لصحة اجتماعهما — ليكون قد اشترك المختلفان في شيء واحد .

على أنه ليس يحتاج التآليف إلى أزيد من مجاور المثلين ، ولا يحتاج إلى

(١) م : قوله

(٢) م : وأجيبنا يدل

(٥) م : بالعبادة

(٣) م : أثبت

(٤) و : يضاد الآخر

فصل

[في أن التكون محل]]

اعلم أن التكون وسائر المبادئ التي توجب الأحكام المحال لا توجب إلا بعد^(١) الحول فيها . فيكون قد اختص بها نهاية الاختصاص . وليس يفتيه المحال في أن التكون من قبلنا محل المحل فإنه إما أن يفتيه في أنفسنا أو يفتيه معدي عن محل القدرة بالاعتقاد^(٢) الذي من شرط توليده بحاجة محله لا يولد فيه ، فعمل التحالين لا بد من الحول . والذي به يعلم أنه لا يصح وجوده لا في محل أصلا ، فهو أنه لو وجد كذلك لفقد الاختصاص ، فكان يلزم في الحركة ، وهي لا في محل ، أن توجب كون الجواهر أجمع متحركة في تلك الجهة ، وهكذا في السكون وغيره من اجتماع أو افتراق .

وأما فإن الجوارات متضادة ، فإن وجدت لا في محل ، ولم يثبت التضاد ، لم يصح لوجود بعضها على حد وجود البعض . وإن ثبت^(٣) التضاد وجب أن لا يصح وجود مجاورتين في العالم لأن التضاد إذا جلت ثبوته على محل أو حتى لم يبق إلا مجرد الوجود ، وفيه ما ذكرناه . ولا يمكن إرتكاب ما ألومناه^(٤) من امتناع وجود كونهين^(٥) في العالم لأنه يقتضي استحالة وجود جوهري في جهة في حال وجود جوهري آخر في غيرها من الجهات .

ولا يهوز أن يقال : إنه يوجب الحكم بالمجاورة لأنها تستحيل على الإعراض ، فإنه من خصائص أحكام الجواهر^(٦) . ولأنه كان يلزم ، إذا جاور الحركة أجسام ، أن يقتضي تحركها أجمع ، فإن الاختصاص مفقود ولو كان

(٢) : الاعتقاد

(٤) : ما الزيناه

(٦) : الجوهر

(١) : — بعد

(٣) : يثبت

(٥) : ضررين

كذلك لم يمكن لثقف حركة بعض الأجسام نظرا لثاقفة معنى . ويعد : فالحركة إذا وجبت بالمجاورة وهي توجب حال وجودها مزايلة الجسم عن مكانه ، لوجب كونها مجاورة مقارفة .

ويعد : فكان يلزم في الجسم ، إذا جاوره حركة من وجه ، جاوره يكون محال وجوده أن يحصل متحركا ساكنا .

فصل

في أنواع الأكران

اعلم أن نوع الأكران مشتمل على متماثل ومختلف . واختلف منه متضاد . وكل ما اختص بمحاذاة واحدة فهو متماثل : حركة كانت [ب] أو سكونا ، كان المحل واحدا أو متغايرا . ولا يؤثر أيضا في تماثله أن يكون مرة حركة يظهر الأخر حركة يسرة . فإن أحدهما إذا مشى في جهة فإ وجد فيه من التكون محلي ما يوجد إذا انصرف لما كان متحركة في المالحين محاذاة واحدة ، وإن تغير الاسم بالإضافات . فإذا خرجت الأكران عن اختصاصها بالجهة الواحدة تغاير ما يدل على اختلاف الأكران ، بل على تضادها . وعلى هذا نقول في الوجود على الصفة العليا من الجسم أنه متضاد للموجود في الصفة السفلى لما كانت الجهات متغايرة .

وجه الاختلاف في هذا الفصل أن أيا حل قد جوز في الوجود في جهة واحدة أن يشتمل على المتماثل والمتضاد لما اعتبر في ذلك كونه مالا^(١) حركة أو سكونا . فثبت التضاد بينهما على كل حال . وهذا مذهب أبي القاسم ، لكنه اختص بالطلب الخلاف للقيح والحسن . فجعل القبح من الحركات مخالفا للحسن وإن كان هذا بعيدا عن التحصيل فإن التماثل والاختلاف يتجان^(٢) لما عليه الشيء في

(١) : يكونها

(٢) : يلتبا

إذا هـ . والجنس الواحد مفضل (١) على الجنس والقيح (٢) ، ومجرد الفصل بين
القيح والحسن لا يوجب الاختلاف . فهذا باب من الخلاف (٣) .

وباب آخر ، وهو قول أبي يعقوب البستاني . فانه ينفي التضاد في الاكوان
ويقول بأنها مختلفة ومتماثل فقط . أما الدلالة على تماثل ما وصفنا حاله من
الأكوان فهو أن جميع ما يوجد في المحاذاة الواحدة قد اشتركت في إيجاب صفة
واحدة وهي كون الجوهر كائناً في هذا المكان . وتماثل الموجب دليل على تماثل
الموجب إذا كان الكلام في المائل دون الأسباب .

فهذا أحد (٤) الطرق التي تعرف بها تماثل الأمراض كما تعرف بالالتباس (٥)
على المدرك وغيره . ولأن الضد إذا طرأ على كل ما في هذه الجهة لم يختص بنفي
البعض دون البعض ، وهذا لا يصح إلا في التماثلات وإلا فالشيء الواحد
لا ينفي مختلفين .

وبعد : فلو كانت مختلفة لافترقت في وجه يوجب [١٤٩] الاختلاف .
ولا يمكن الإشارة إلى وجه (٦) سوى القسمة ، فيقال في بعضه أنه حركة وفي
بعضه أنه سكون . واختلاف العبارة لا يقتضي الخلاف على الحقيقة بين الفوات .
يوضع هذا أن حين ما هو حركة يصح أن يصير سكونا إذا بقيت ، والبقاء
لا يقلب الجنس . ونفس (٧) ما هو سكون قد كان مجرداً أن يقع حركة . فانه
تمال لو قدم خلق الجوهر في مكان ، يصح أن ينتقل بهذا الكون إلى هذا المكان
فيكون حركة ، وإن كان الآن سكونا . وكذلك فلو أريد فانتقل إلى هذا المكان

- | | |
|------------------|----------------|
| (١) و : يشتمل | (٢) و : والقيح |
| (٣) و : الاختلاف | (٤) هـ : آخر |
| (٥) هـ : بالإعرب | (٦) هـ : أمر |
| (٧) هـ : وتعيين | |

لنكان حركة . وإن كان بعد حصوله في هذه الجهة (٨) سكونا .

وبعد : فلو كانت الحركة والسكون مع إختصاصهما بالجهة الواحدة يتضادان
لنكان كما يصح طرود السكون على الحركة يصح طرود الحركة على السكون ، وبين
الجوهر في تلك الجهة ولا ينتقل . لأنه إذا وجب إنتقاله فقد خرجا عن (٩)
الإختصاص بالجهة الواحدة .

وإذا اعتبرنا في تماثل الأكوان واختلافها بالمحاذاة الواحدة وتماثلها لم
يلزمنا ذلك وإنما لزم (١٠) أبا علي لتجويزه (١١) فيما يحصل في المحاذاة الواحدة أن
يتضاد . فقلنا : فكما (١٢) طرأ أحدهما على الآخر وحاله كإمكان ، فيجب أن يصح
منه في (١٣) طرود الآخر عليه :

وبعد : فلو كانا ضدبين وحالهما ما ذكرنا ، لصح من القادر عليهما أن يوجد
أحدهما بدلاً من صاحبه . فيوجد السكون في حال الانتقال ، فيكون منتقلاً
سكناً ، كما يكون منتقلاً (١٤) متحركاً ، وذلك باطل . وقد بني أبو علي ذلك على
أن الأكوان مرتبة وأنها تختلف على النظر . ونحن نبين أنها لا ترى ، وأنها
لورئيس لنكان مجرد الفصل لا يقتضي بالاختلاف (١٥) . وربما جعل الدلالة في ذلك
أن الحركة لا تبقى وأن (١٦) السكون يبقى ، فيجب أن يختلفا ، وهذا مما يختص
به أبو علي .

وأما أبو القاسم إذا لم يجرى بقاء شيء من الأمراض فذلك مما لا يمكنه (١٧)
أن يذكره . وحدنا أن حالهما سواء في جواز البقاء عليهما . وربما قال (١٨) :

- | | | |
|-------------------|-----------------|--------------|
| (١) هـ : الجهة | (٢) و : من | (٣) و : يلزم |
| (٤) هـ : تجويزه | (٥) و : كما | (٦) هـ : في |
| (٧) هـ : مثلاً | (٨) و : بالخلاف | (٩) هـ : فإن |
| (١٠) هـ : لا يمكن | (١١) هـ : قالوا | |

إن الحركة تولد دولة السكون فيجب أن يختلفا . وعندنا أنهما سواء في نفس التوليد . وإنما أورد ذلك على طريقته في أن الحركة تولد [١٤٩ ب] الحركة ، وذلك غير صحيح عندنا .

وقد يمكن أن يقال : أن توليده يقف على حدوده ، وذلك يكون حركة . فإن الغالب (١) في السكون أنه يكون باقياً . وربما قال إن العقلاء يضررون المثل فيما لا يصح إجتاعه بالحركة والسكون . وهذا إذا قالوه ، لا من دلالته فلا فائدة فيه . وإن كان قولهم من دلالته فيجب أن تورد فقط .

وعندنا أن غرضهم هو أحد أمرين : إما الحركة في مكان والسكون في غير ذلك المكان ، أو الحركة عن مكان والسكون فيه ، لأنه يقتضي إجتاع ضدين ويكون الجوهر في مكانين . فأما أن يراد به حركة الجسم إلى مكان وسكون فيه بعينه فلا يورده إلا غلطه . ومثل هذا في كلامهم كثير ، لأنهم يعتقدون تضاد الصديق والكذب (٢) والقيح والحسن ، وإن كنا نعلم خلاف ذلك .

وربما قال : إذا كانت الحركة (٣) والسكون فيهما مثلين ، وجب صحتهما إجتاعهما . وعندنا أنه يصح إجتاعهما ، ولكنهما ضد الإجتاع يخرج الحركة عن أن تسمى بذلك من حيث أن هذه التسمية تقتضي أن ينتقل بها إلى مكان سواء . وقد بينا أن نفس ماعو حركة قد يصير سكوناً بالبقاء ، ونفس ماعو (٤) سكون قد كان (٥) يصح أن يوجد حركة على ضرب من التغيير . فأما في (٦) الموجود من السكون ليعال أن يصير حركة من بعد ، لأنه يقتضي قلب جنسه من حيث أن الشخص ماعو هو إجماع لكون الجوهر كائناً في هذه المأذاة . فلو اقتضى انتقال

- (١) : الغالب : (٢) : والكذب والصديق . (٣) : و : في جهة
(٤) : ما يكون : (٥) : كان : (٦) : من

الجوهرية لا قلب جنسه . وهذا يفارق الحركة جزاً أن يصير سكوناً إذا بقيت (١) .

وإنما قلنا إن الأكران إذا خرجت عن الاختصاص بالجهة الواحدة فتضاد من حيث قد ثبت في الجوهر الواحد اشتغاله حصوله ، والوقت واحد ، في محاذين . ولا وجه لهذه الاشتغالة إلا تضاد التكوينين اللذين بهما يحصل في الجهتين ولاشتغاله إجتاعهما تضادها ، إشتغاله حصوله في جهتين .

وليس لأحد أن يقول : إن التضاد في الحقيقة لا يثبت إلا والجهة واحدة ، وإلا كان تضاداً في الجنس ، وهذا يوجب طينكم صحة وجود [١٥٠ أ] الجوهر في جهتين . وذلك لأن الجهة ، وإن تقاربت ، فإذا كان المحل واحداً (٢) فهو تضاد على الحقيقة . وإنما نقول بأنهما يتضادان في الجنس إذا تباين المحل بهما .

فإن قال : ملا كان المحل لذلك تحيزه ؟ قيل له : لأن تحيزه يصح كونه في كل واحد من الجهتين على التبادل . وما صحح أمراً من الأمور قالة لا يحمله ككونه حياً لما صحح كونه عالماً لم يحل ذلك .

فإن قال : فالتحيز عندكم يصح في كل واحد من الجوهرين أن يحصل في جهة والتحيز بعينه يحل إجتاع جوهرين في الجهة الواحدة ، فقد صار نفس ما صحح (٣) حكماً هو الذي أحاله . قيل له : ليس كذلك ، لأننا نجعل التحيز تحيلاً للحلول في غيره ولو جوده في جهة لأعلى وجه الشغل لها (٤) ونجعل مصححاً لوجوده في الجهة على وجه الشغل لها (٥) ، فصارت هذه الصفة مصححة لأنز وحية لما سواء . وليس كذلك ما قاله ، لأنه قد جعل المصحح لأمرو هو المحل لذلك الأمر بعينه .

- (١) : و : نفس : (٢) : ما : (٣) : ما : (٤) : ما :
(٥) : و : ما : (٦) : ما : (٧) : ما : (٨) : ما : (٩) : ما : (١٠) : ما :

وليس يمكن أن يقال : إنه يتبع حصوله في جهتين فلا ذكر ثم من تضاد
 الكونين ، ولأجل أن الجوهر لا يجوز أن يشغل أكثر من قدره ، فيكون (١)
 كل واحد من ذلك علة لهذا الحكم (٢) . وذلك لأننا متى جوزنا أن الله هو
 ما ذكرناه ، لم يمكننا أن نعرف تضاد الأكران للجوهر ما سأل عنه فإستباح حصوله
 في جهتين لأجله ، فكيف يصحح أن يقول : أن كل واحد من هذين علة ١١ .
 فإن قال : فلو كانت الله تضاد الأكران فيجب لو قدر زوال التضاد عنها
 أن يصح حصوله في جهتين . قيل له : كذلك كان يجب ويصير بمنزلة إرتفاع
 التضاد عن السواد والياض في أنه كان يصح حصول الجوهر أحدهما أيضاً ، إلا
 أن التقدير مغاير للثبوت فلماذا نقطع — وبالحال هذه — على إستحالة كونه
 في مكانين .

وأحد ما به يعلم تضاد هذين الكونين أن أحدهما إذا طرأ انتهى الآخر من
 دون واسطة ، وهذا علم للتضاد (٣) بين الشيئين . فيلزم (٤) الوجهين تعلم تضاد
 الكونين إذا تباينت بهما الجهة .

فصل

[في استحالة وجود الأكران المتماثلة في مجال متغايرة والوقت واحد]
 أعلم أن تماثل الأكران يختص بحكم من بين سائر [١٥٠ ب] المتباينات
 ليس إلا له وهو استحالة وجوده والوقت واحد في مجال متغايرة . وإنما يصح
 في محل واحد متى كان الوقت واحد ، وفي المجال يوجد على البدل ، لأنه إذا
 امتنع في الجواهر الكثيرة (٥) أن نحصل في مخالفة واحدة وكان تماثل الأكران

- | | |
|--|-------------------|
| (١) و : يكون | (٢) و : الحديث |
| (٢) و : التضاد | (٤) و : فهاذين ١١ |
| (١) و : + في الجوهر الواحد وأن يوجد جوهر في مخالفة يكون ثم ينتقل ، | |
| ولا معنى لهذا لأنه مكرر من ١١٥ ب . | |

موقوفا على أن المخالفة واحدة ، فليس إلا ما ذكرنا من حصول الأكران
 الكثيرة في الجوهر الواحد ، وأن يوجد جوهر واحد (٦) في مخالفة يكون ثم
 ينتقل ويوجد مكانه جوهر آخر . فيكون الموجود فيه مثل ما وجد أولاً . ثم
 كذلك . وليس حكماً حال المتباينات أجمع ، لأن في الوقت الواحد يوجد سواد
 في محل وسواد آخر في محل (٧) سواء ، وكذلك في (٨) العلوم وغيرها . فهذا
 حكم يختص به الكون ويختص بماله بحكم آخر وهو صحة وقوع القانع به
 وذلك (٩) مفقود في غيره لأنه يقع بالأمور المتضادة أو الجارية مجراها .
 وبينان هذا هو أن الخط المركب من ثلاثة أجزاء إذا أراد أحدها نقل أحد
 طرفيه إلى الأوسط وأراد القديم جل وهو نقل الطرف الآخر إليه فإداه (١٠)
 هو الواقع . ونقع الممانعة لا بنفس الجوهر ، بل بالأكران وهي متماثلة إذا
 كانت الصورة ما ذكرنا .

فصل

في الأكران المتضادة

أعلم أن التضاد من الأكران على ضربين : أحدهما مثبت هذا في الجنس
 وهو مثل الكون في الأول والكون في العاشر . والثاني مثبت هذا في الحقيقة
 وهو أن يرد (١١) أحدهما على الآخر فينبغي أن يكون كذلك إلا والمحل واحد .
 فأما عند تباينه فهو التضاد في الجنس مثل ما قلناه في المضادة بين الأكران (١٢)

- | | |
|----------------|----------------------|
| (١) و : واحد . | (٢) و : في محل آخر . |
| (٣) و : في . | (٤) و : وكذلك . |
| (٥) و : فراد . | |
| (٦) و : يرد . | (٧) و : الألوان . |

على هذين الوجهين . وجهة ذلك على ضرب ثلاثة :

أحدهما : يصح فيه طريق البدل والتعاقب ، وهو إذا كانت الحادثتان قريبتين والكورتان (١) من فعله . حال وعن بعدنا لأنه يصح أن يوجد أحدهما بدلا من الآخر وتعاقبا أحدهما صاحبه . والثاني : يصح فيه التعاقب دون البدل ، وهو إذا كان الكورتان من فعلنا أو من فعله تعالى متولدتان في محاليتين متجاورتين ، فإن [١٥١] أحدهما تصح معاقبته للآخر ولا يجوز وجوده منه . والثالث : يصح فيه البدل دون التعاقب ولا يتأتى ذلك إلا فيما هو من فعل الله تعالى خاصة حال حدوث الجوهر في مكانين متبايعين ، فيصح من الله تعالى (٢) إيجاد الجوهر بالبصرة بدلا (٣) منه بغداد ، وما كورتان خندان ، والتعاقب لا يصح لامتناع الطفر . وإنما وجب أن يكون فعله تعالى لا يتتبع في أحدهما أن يفعل الكورت في الأول بدلا منه في العاشر .

فهذه حال تضاد الاكوان . وصار متخادما مختصا بهذا الحكم من بين سائر المتضادات ، كما اختص متماثلها بما قدمنا ذكره . وكما تنقسم (٤) هذه المقسمة ، فقد تنقسم : إلى ما يتضاد ويتشاقى وهو ما يتعاقب ، وإلى ما يتضاد ولا يتشاقى وهو ما يصح على البدل دون التعاقب .

فصل

في تضاد الحركتين في جهتين

وإذا صح لنا تضاد الحركتين في جهتين بطل قول الفلاسفة إذا جردوا تحرك الجسم في جهتين في حالة واحدة ، لأنه يقتضى حصوله على حالين متبدلين . وهذا هو قولهم في الكواكب السيارة من الشمس والقمر وزحل والمذنب والزهرة والمريخ وعطارد لأنهم يذهبون إلى أن لها سهرا بطيها وسهرا بالفلك ، فهي تتحرك من المغرب إلى المشرق والفلك يحركها من المشرق إلى المغرب (١) في تلك الحال . وشبهتم في تجويز ذلك من حركة الواحد منا في السفينة في حال ما يتحرك إلى جهة أخرى . وربما مثّلوا ذلك . بكون (٢) النملة على حجر الرخا ، فتقطع في جهة خلاف جهة قطع الحجر ويقولون إنه يحصل راكب السفينة في جهتين والحال واحدة ، ومكذا النملة . وهذا أمر معرض للاختيال (٣) . وما ذكرناه من الدليل لا يدخله الاحتمال . وبين هذا أنه يتعدى علينا (٤) تحصيل الجسم في الوقت الواحد في مكانين ولاحلة الا تضاد الكورتين فيوجب مثله في كل حال .

وعندنا أن ما ذكرناه بخلاف ما ظنوه . بل إنما يتحرك راكب السفينة في حال سكونها . وكذلك النملة تقطع في غير جهة قطع حجر الرخا في حال سكونه [١٥١ ب] . وقد تقدم القول في أن في (٥) خلال هذه الحركات بيكنات . ولولا أن الحال كما ذكرناه ، لكان لا يتأتى حركة السفينة في غير تلك الجهة

- (١) : المشرق إلى المغرب (٢) : و : بأن
(٣) : الاحتمال (٤) : عليها
(٥) : - في

- (١) : - الكورتان (٢) : - تعالى .
(٣) : بدلا : مطبوعة بالنسخة .
(٤) : قسم .

اصلاً . ألا ترى أن حركة السفينة إذا اشتدت إشتتت على رايها الاستواء في جلوسه ، فضلاً عن الحركة في غير جهتها ، وهذا معروف من حال السفن ولهذا لا تثبت حركتها بالسكون عند إشتداد الحركة وكثرتها ، وتثبت عند ظهور السكون حتى تثبت (١) فيها جلوسه في سبيلها (٢) .

ويثبت على صحة الأصل الذي قدمناه في تضاد الكونين بطلان قولهم بحركة سريعة وأخرى بطيئة ، لأن كل حركة لا يصح أن يقطع بها إلا مكان واحد ، إذ لو قطع بها مكانان للزم أن تسير بصفة ضدتين ، وإنما يكون أحد الجسمين أسرع حركة من الآخر لوقوع سكناات في خلال حركاته ، دون الآخر ، وإلا فلماذا تساوى في الحركات لم تعقل السرعة فيه . وعلى هذا يستحيل قولهم إن النجوم لا تقف بل تتحرك أبداً وهكذا الفلك ، ثم يكون الفلك أسرع حركة من من النجوم كآب لأنه بما لا يمكن تصوره .

وليس لكثرة الحركات في الجسم تأثير في القطع . فلماذا لو تحرك جسم في عشرة أوقات بعدد حركات مثاليات ، وتحرك جسم آخر في خمسة أوقات بألوف حركات ، وسكن في خمسة أوقات ، لكان وصول الأول أسرع ، وإن كانت حركات الأخير أكثر . وليس (٣) الحركات بما تظهر للجسم فتكون كثيرتها مقرباً للإدراك كما نقوله في كثرة أجزاء السواد ، وإنما تؤثر كثرة الحركات في قوة المنع . وقد قال أبو هاشم ، رحمه الله في بعض الأبواب : (إن الله في سرعة حركة أحد الجسمين وبطء حركة الآخر ، هو أن أحد الجسمين يكون أكثر من الآخر فتكون الحركة الموجودة عن الثقل (٤) أكثر . وهذا لا يصح على ما حققناه من أن كثرة الحركة كقلتها في أنه لا يقطع بها والوقت واحد

- | | |
|--------------|---------------|
| (١) و : بين | (٢) و : + فصل |
| (٣) و : وليس | (٤) ١ : الثقل |

الإمكان واحد [١٥٢] وكما أثبت لقوم حركة سريعة وأخرى بطيئة ، فقد أثبتوا حركة الجسم على حد الإستدارة . وذلك عندنا لا يصح لأن الأجزاء لا يصح تحركها (١) في سم (٢) إلا على الحد الذي يصح ملاقاتها لغيرها . وهو تحركات دورا كان هناك من الفرق ما يصغر قدره عن (٣) الجزء ، وقد دل الدليل على أنه أصغر المقادير فبطل ما قالوه .

فصل

[في صحة البقاء على الأكوان]

البقاء صحيح على قبيل الأكوان ، أي شيء منها ، هذا قول أبي هاشم ، ومن منع من بقاء شيء من الأعراض فلا يقع الكلام معه ما هنا خاصة ، فلا وجه (٤) للكلام إلا مع أن كل شيء قد (٥) أي جوار بقاء الحركة (٦) ، وهو مذهب أبي الهذيل .

وقد جوز أبو علي في السكون البقاء إذا كان من فعل القادر منائم صادف متناً أو جزءاً والدليل على ما يقوله هو أن الكائن في جهة لا يخرج عن كونه كائناً فيها إلا عند طروء ضد على طريقة واحدة ، فيجب القضاء ببقاء السكون على ما قدمناه في اللون (٧) .

وليس يمكن أن يقال إنما وجب ذلك لأن الجوهر لا يخلو من السكون لأنه لو كان لا يبق للسكون لم يجب إستعانة خلوه من السكون . وأيضاً فإن أحدنا إذا لفت جسم فن حوته في القوة (٨) لا يمكن من وقته ، فإذا زال يده هت أمكن

- | | |
|-----------------|-----------------|
| (١) و : تحريكها | (٢) ٨ : سميت |
| (٣) و : هل | (٤) و : ولا وجه |
| (٥) ٥ : قد | (٦) ٨ : حركة |
| (٧) ٨ : السكون | (٨) و : القدرة |

ذلك . فكانت العلة أنه في الإبتداء كان يحدث الكون حالاً حالاً والمجاذب مانع ،
ورق الثاني كيف عن فعله فصار ما كان فيه باقياً ، ولاحظ للباقي من الأكرن في
المنع ولو لا ذلك لتعذر عليه رفعه في الثاني على حد نظيره في الأول .

وأيضاً فكان إما أن يتبع علينا نقل الأجسام الثقيلة أصلاً : أو يتأني منا
نقلها على سهولة . فأما أن يتأني على صعوبة فلا ، لأنه إن كان القديم جل وهو
مريداً (١) إيجاد السكون فيه حالاً (٢) بعد حال ، فمراده بالحصول أحق ، فيكون
يتمتع ، وإن كان لا يريد ذلك [١٥٢ ب] فيجب أن يتأني على سهولة (٣) ، فلما
صعب دلنا هذا على أن هناك ما يحتاج إلى إبطائه وهو باق ، وأيضاً ظهر لم يبق ،
وقد صبح أنه تعالى ظهر ملجأ إلى خلقه في كل حال ، فيجب — متى خلق الجوهر
ولم يحدد الكون فيه — أن يخلق الجوهر (٤) أو (٥) يصرى عنه . واتفاهه يجب
أن يكون بأمر متجدد لا باستمرار عدم معنى ، وتصرى من الكون مع الوجود
مستحيل ، فليس (٦) إلا أن يبقى الكون الذي فيه . إلا أن هذا الوجه يمكن أن
يقع فيه فيقال : إذا فقد ما يحتاج في الوجود إليه يعدم كما يعدم عند طوره
العدم . فيكون أن في حال الحسودوث لابد من وجود الكون فيه وإلا لم يصح
وجوده ، فكذلك في حال البقاء (٧) لأن هذه سبيل ما يتضمن بغيره .

فإن قال قائل : فلو بقيت الحركة لصارت سكوناً . قلنا هذا ما أجزنا وبيننا
أن التسمية تختلف وإلا فالجنس واحد .

فلو قال : فالحركة تدرك على خلاف ما يدرك السكون ، فلو بقيت لانتفى
أو تنهى في الإدراك . قلنا : سنبين من بعد أن الإكران (١) هي مدركة ، ولو
أنها (٢) أدركت لكان الفصل يقع في الإدراك على مثل ما يقع في السواد إذا
أدرك مستمراً وإذا أدرك بعد عده ، وإن لم يقتض هذا الفصل تنهى (٣) .

فإن قال : لو بقي للكون لكان جلوس أحدنا في دار غيره ليبيحاً بعد أن كان
حسناً إذا كره كونه فيها فليس إلا أنه يحدد لكونه حالاً حالاً ، ولأجل ذلك
يستحق الذم (٤) . قلنا : إن استحقاقه للذم يثبت على أنه لم يفعل ما وجب عليه
من الخروج من كان نهاء من الكون فيها ولا يقلب الحسن قبيحاً . وقد يحتاج
الجالس في دار غيره إلى تحديد إكران في نفسه حتى لو لم يفعلها [١٥٢ أ]
لفعلها بما فيه من الثقل ، فيكون الثمن والكرامة متساويين لذلك .

فإن قال : لو بقيت الحركة لكانت قطعاً للسكان في حال بقائها أو كانت
تسمى حركة وهي باقية كما تسمى بذلك إذا كانت حادثة . قلنا : أما الكلام في
العبارة فلا طائل فيه إذا كنا قد حققنا ما يتصل بالمعنى . وأما ما يتصل بالمعنى
فما قالوه فهو أنها وإن بقيت لم يخرج من أن تكون كوناً في هذا المكان لأن
بقاء (٥) الشيء لا يقلب جنسه . ولو قطع بها مكان آخر لانتفى قلب جنسها ،
فهو كالسواد في أنه لا يصح أن يقال لو بقي لصار بياضاً أو حمرة أو صفرة (٦) .
هنا قول أبي حاشم في الأبواب . وقد قال في الجامع أنها إذا بقيت لا يصح
أن تقطع بها غير ذلك المكان ، كما أن السواد إذا بقي لم يصح أن يسود به
غير ذلك المل ، لما كان السواد يختص بملا معيناً . والحركة توجب كون

- | | |
|------------------|-----------------|
| (١) : الإدراك أن | (٢) : — أنها |
| (٢) : تنهى | (٤) : — الذم |
| (٥) : نفي | (٦) : — أو صفرة |

- | | |
|--------------------------|---|
| (١) : — بريد | (١) : — في حال |
| (٢) : مكرره بالنسخة | (٢) : — فاما أن يتأني على صعوبة فلا . . . فيجب أن |
| (٣) : يتأني على سهولة | (٤) : — الجوهر |
| (٥) : — | (٦) : — مستحيل فليس إلا . . . |
| (٧) : — إلا أن هذا الوجه | (٧) : — الباقي |

الجوهر كائناً في جهة مخصوصة . والاول هو الصحيح المتمد .

فان قال : فانها اذا بقيت خرجت من التوليد . قيل له ليس كذلك ، فانها قد تولد وهي باقية ، وإن كانت لم تولد لم يوجب ذلك أن لا تبقى . بل كان يقال ببقائها وانتفاء التولد (١) فيها .

فان قال : فالتحرك لا يبقى متحركاً زماناً طويلاً ، فكيف حكمتم ببقاء الحركة ؟ قيل له : إن كنت تريد ما تتوالى حركاته فالبعض منها يطل بالبعض ، وهذا لا يقتضي أن البقاء طليها معاً . وإن أردت ما يكون متحركاً ثم يكن ، فذلك ما يصح أن يبقى كذلك زماناً طويلاً ، ونحن نقول ببقاء ما فيه من الحركة .

ومنى سأل السائل عن وجود الحركة في الجسم : أوجد في الاول أو في الثاني من مكانيه ؟ فالجواب : أنه (٢) قد توجد فيه فتنتقل به إلى الثاني ، فكان حال وجودها حال انتقالها إلى الثاني . وتحقيق ذلك أنه يوجد في الثاني من مكانيه .

فصل

[هل تدرك الأكوان]

ذهب أبو علي رحمه الله إلى أن الأكوان أجمع تدرك رؤية وليسوا وهو (١٥٣ ب) [قول أبي القاسم . ولم يختلف قول أبي هاشم في أن الإدراك لا يتأخر عما أحلا ولا عما قال مرة أنها تعلم ضرورة وأن (١) لم تدرك . وذلك حيث جعل العلم بالتحرك طمأ بمركته ثم رجع عنه وهو الصحيح .

والذي يدل على أنها لا تدرك أن راكب السفينة قد ثبت أنه قد لا يفصل بين كونها سائرة وبين كونها واقفة حتى يسأل عن حالها . ولو كانت الأكوان تدرك لوجب أن تفصل كما تفصل لو أسود باطن السفينة بعد أن كان أبيض . لأنه لا يجوز أن يحصل الرأي على الصفة التي معها يرى ، ويحصل المرئى على الصفة التي لأجلها يرى وتزول المراتع ، إلا ويجب أن يراه الرأي (٢) ، وإذا رآه أن يلمسه إذا زال المنع واليس . فان جعل المانع من وقوع الفصل أنه يحدث فيه مثل ما يحدث في السفينة من الأكوان ، فبعض كالهجوم الذي لا يتبين حرارة غايته ، والمقروور (٣) الذي لا يتبين برودة الماء . فذلك لا يصح لأن الحادث في السفينة مند ما يحدث فيه ، فيجب أن يقع الفصل . وهذا يسقط قول من قال إذا سلوت السفينة حصل فيها أكوان مختلفة ، فتجري مجرى اختلاط الأكوان بالجسم لأن الذي يحدث فيها في كل حال معضاد لما كان في الاول .

وبعد : فهو ينظر إلى القطع فلا يعرف حركته وسكونه وإن كان لا يحدث فيه شيء .

(١) : ولأن .

(٢) : يرى .

(٣) : والمقروور .

(١) : التوليد .

(٢) : بأنه

وبعد : فيلزم أن لا يقع الفصل إذا ركب جارا بين سيرة ووقوفه (١) لئلا
هذه الملة . هذا على أنه متى حدثت في السفينة سواد (٢) يثبت (٣) له الفصل ، وإن
كانت (٤) عليه ثياب سود فيلزم مثله في الأكوان . فإن جعل المانع أمرا واجعا
إلى شعاع متصل كم (٥) يتغير حاله باستمالة بعد قصر ، وقصر بعد طول ، أو
إنعراج بعد استقامة ، لم يصح لأن على هذا يلزم أن لا يقع بين الأسود والأبيض
الفصل . فإن خص هذا المانع بالأكوان دون غيرها لم يصح أيضا لأنه متى دنى
بعض غيره ثم وقف ذلك الغير [١٥١] فإنه يعرف ووقوفه ويعرف حركته ،
فكان لا يصح ، وشعاع متصل مستو أن تقع له هذه التفرقة ، وقد عرف خلافه .

فإن قال : فليس ما جعلتموه من امتناع وقوع الفصل دلالة على أنه غير مرتق
بأول من قول من يقول : فإذا وقع لغير ركب السفينة الفصل بين كونها
متحركة وواقفه فيجب أن يدل على أن الكون مرتق . قيل له (٦) : لأنها لو كانت
مرتبة في نفسها لوقع لراكب السفينة الفصل كما يقع الفصل له في الألوان (٧) لما
كانت مرتبة في نفسها ، فإذا لم يقع له الفصل دل على أنها لا ترى .

وغير راكمها إنما يقع له الفصل لا لأمير يرجع إلى رؤية الأكوان . بل
لأمير آخر على ما نبهت من بعد . فهذه غاية ما يقال في هذه الدلالة وهي مبطله ■
يعكس عن أبي القاسم : أنه يجعل المانع رؤية بعض الحركة لا كالماء وان كان ذلك
لا بمعنى (٨) .

(١) : ووقوفه . (٢) : سواد .

(٣) : يثبت . (٤) : كان .

(٥) : متصل لا . (٦) : — له .

(٧) : الأكوان . (٨) : بمعنى . فكذلك في كل النسخ ولها لا يتانع .

وأحد ما يدل على أن الجسم قد ثبت أنه متى انتقل من جهة إلى أقرب
الخطايات إليه فقد حصل فيه كون مضاد لما كان فيه . فلو كان مرتبا لكان
أبعدنا إذا أغضض عينه فانتقل هذا الضرب من الانتقال ، يقع له الفصل ، كما
ثبت (٩) مثله في اللون ، وقد عرفنا خلافه .

وبدل عليه أيضا أن المدركات يجب وقوع الفصل بين قليلها وكثيرها اعتبارا
باللون والطعم وغيرهما . وعلى هذه الطريقة نفصل بين الأسود الحبالك وغيره .
وقد صح أن لا فرق بين أن تكون في الجسم حركة واحدة أو حركات كثيرة
في أنها لا تفصل في مرأى العين .

يبين (١٠) هذا أن الجسم النازل من السماء لا يختلف حاله في القطع ، قلت
الحركات أو كثرت ، وإنما ينزل أحدهما أسرع من الآخر لما فيه من الثقل الذي
يفرق الهواء دون صاحبه .

وأبضا فلو كان الكون مرتبا لعاقب اللون ، لأن ما يدرك توجب هيئته
له ، والفرض بذلك (١١) أن المحل يكون في حكم المشتبه حتى نفصل لأجله بين
ذلك المحل وبين محل آخر ما حله هذا العرض ، فكانت هذه الهيئة مضادة لهيئة
اللون فيستحيل اجتماعهما كما يستحيل اجتماع اللونين المختلفين [١٥١ ب] .

وأبضا فلو كانت الأكوان مدركة لوقع العلم الضروري بها ، فكذلك (١٢) استغنى
عن الاستدلال على سكون الأرض . وقد نواتض أبو علي ، رحمه الله ، حيث
دل على التسوية في سكون الأرض ، وقبل عندك أن ذلك يرى ، فكيف يدل

(١) : يثبت . (٢) : — بين .

(٣) : لذلك . (٤) : كان .

بدليل الرشقة وغيرها على سكونها ؟ ولا يمكن أن يقال : فلو لم تكن متحركة لم يكن تعرف (١) المتحرك (٢) ضرورة ، لأنه غير متسع أن تعلم كون الذات على صفة ضرورية ، وتعلم بالاستدلال العلة التي أوجبتها (٣) . ومن المحال أن تحرك السكون ثم لا تعرف المحل ساكناً ، كما لا يصح أن تحرك السواد ولا تعرف المحل أسود . فهذه الوجوه تدل على أنها لا تحرك ، وليست مقصورة على نفى إدراكها بالعين ، بل تدل على أنها لا تحرك لها على ما قاله أبو الهذيل ، وبه قال أبو هريرة ثم تركه .

وقد نفى أبو هريرة ، رحمه الله ، الكلام في إدراكه على وقوع الفصل بين المتحرك والساكن (٤) لجعل هذين المعنيين متحركين . ونحن وإن لم نعلم وجه هذه التفرقة لم يضرنا إذا كنا قد أقمنا الدلالة على أنها لا يتحركان . وإن كان مجرد الفصل لا يقتضي الإدراك .

ولافي هاشم ، رحمه الله ، في ذلك وجهان : قال في المسكرات : إن التفرقة هي لأن الجسم إذا تحرك إلى مكان بعد أن كان في غيره ، فإن أحدهما يشاهد المكان فارغاً بعد أن كان غير راء له لكون الجسم فيه ، ولا يرى ما كان راءياً له من المكان لتغطيه بالجسم المنتقل إليه . فلاجل أنه لا يرى ما كان راءياً له أو يرى ما لم يكن وراءه يقع له الفصل .

وقريب من هذا أن يقال : إن الجسم ربما يمانه ، فإذا تحرك زال عن تحت يده ، وبطل إدراكه . فللهذا فصل بين حركته وسكونه . إلا أن ذلك مما لا يستمر في سائر أحوال الجسم ، فإنه قد يوجد المتحرك والساكن ولا مكان ،

(١) و : لتعرف

(٢) و : أوجها

(٣) و : المتحرك

(٤) و : - + - عند الإدراك

وهذا الفصل يقع ، والأولى هو الوجه الثاني ، وقد ذكره في الجامع من أن الجسم [١٥٥] إذا تحرك (١) انصرف شعاع الراقع بعد أن كان متصلاً به على حد الاستواء إذا تحرك يميناً أو يسرة ، أو يقصر شعاعه بعد إعتداله من كانت حركته إلى خلف قلبي . يرجع إلى اضطراب حال الشعاع يقع الفصل بين (٢) حالات الجسم . ثم لا يجب فيمن لا يعرف الشعاع أن لا يقع له هذا الفصل لأن طريق الجسم غير نفس الحكم .

فأما وقوع الفصل من جهة النفس فلا يدل أيضاً على كونها متحركين . والوجه فيه أنه يدرك الجسم بمحل غير ما كان يدركه به (٣) من قبل ، فيثبت له الفصل .

ولا يمكن أن نصرف وقوع الفصل إلى أن المتحرك تداخل أجزأؤه (٤) أجزاء البند ، فيثبت له الفصل لوجود الألام عند المداخلة ، لأن هذا إنما يتأتى في الحس (٥) . فأما إذا كان الجسم لنا فذلك مفقود فيه والفصل واقع لا محالة .

ومشئ قيل : فيجب أن لا يعرف أبو هريرة ، رحمه الله ، ألا يكون لا اعتقاده (٦) أنها مرتبة ، وهذا يقدح في حدوث الجسم ، قلنا : إذا عرف عند نظره أنه غير الجسم فقد عرف نفس المعنى ، فلا يفتنه (٧) ذلك الإعتقاد من هذا النظر .

قال رحمه الله (٨) : ألا يكون داخل تحت قدر المعاد لثبوت الظريقة التي

(١) و : حرك (٢) و : - بين حالات الجسم ... لا يقع له هذا الفصل

(٣) و : - + - أجزاء

(٤) و : يمكن أن تقرأ - في الحس

(٥) و : لا اعتقاده (٦) و : - بينهما

(٧) و : - وقال رحمه الله ، + فصل

بها استدلال على جميع أفعالهم من وجوب وقوعها بحسب دواعيهم ووجوب
إنتفائها بحسب صوارفهم ، ومن وقوعه على ما نفعه من السبب الذي هو
الاعتقاد ، والفاعل المنسب ، ومن ثبوت الأحكام فيهم إلى ما شاكل ذلك .

وقد وقع الكون مناه (١) على وجهي (٢) الابتداء والتوليد : إما في محل
القدرة أو متعدد (٣) منها ، وإن كان في كلا الحالين يكون الاعتقاد هو الذي يولده
وفي الأول أن ما لا يصح لنا أن نفعه أصلاً في الجوهر وهو الموجود في الجوهر
حال الحدوث فإن القديم هو المختص بالقدرة عليه لأن الذي يفعله في غير محل
القدرة من شأنه أن يكون هناك بحسب الاعتقاد وبين محل الكون ،
ومحال بحسب المعدوم ، وهذه الطريقة جعلناها دلالة على [١٥٥ ب] أن أحدنا
لا يقدر على الجوهر ، ولا قدر (٤) على الكون الذي به (٥) يصور كائناً عند حال
الحدوث لأن القادر على إيجادها على الصفات التي يحصل عليها على ما بينا (٦) في
كون الكلام خبراً .

قال رحمه الله (٧) : وهو أحد الأسباب ، وإنما يولد التأليف بشرط تجاوز
المهلين ، ويولد الألم بشرط إنتفاء الصحة عن المهل ، والذي (٨) به يعلم تولده
للتأليف هو أن المجاورات إذا حصلت طرأ حصل التأليف كذلك . وإن حصلت
عرضاً حصل التأليف في هذه الجهة فيختلف حاله بحسب اختلافها ، فيجب أن
تكون مولدة له . ولأجل هذا تكثر التأليفات في المحال عند كثرة المجاورات ،

وبهذا تعلم أنه ليس يتولد التأليف عن الرطوبة (٩) لأنه يحصل التأليف بحسب
المجاورة دونها . وعلى (١٠) أنه كان يجب لو شاركت الرطوبة (١١) الكون في توليد
التأليف ، أن تشاركه في توليد الألم ، وأيضاً فإذا لم يكن بد من تعلق بين المجاورة
والتأليف ، وتعلق الحاجة في الوجود أو (١٢) التضمن ، وإلا كان لا يجوز
وجود الكون في المنفرد من الأجزاء ، وبطلان إيجاب المجاورة للتأليف كما يجب
الغلبة لمطلوها ، فليس (١٣) طريقة التوليد .

والذي به يعلم تولده للألم هو أن التفريق متى حصل وجد الألم بحسبه ، ولهذا
يوجد الألم في موضع الرمي لاني غيره من المواضع ، كما أن النظر يوجب العلم
بما يطل (١٤) به لا بشيء ، ولأجل ذلك يختلف حال الجسم الرقيق والصلب لأننا إذا
اعتدنا عليهما على سواء وجد الألم في أحدهما أكثر من الألم في الآخر ، لأن
التفريق يتبع في الصلب دون الرخو .

ويعد : فلو لا أنه يولده لصح وجود الرمي والتفطيع ، ثم لا يألم المرء مع
التفريق بأن لا يتفرع القديم تعالى إجماعاً للألم ، وإذا (١٥) لم يصح ذلك دل على أنه
متولد عنه . ولا يصح أن يولد الكون للألم إلا بالشرط الذي ذكرناه ، وإلا رجب
أن يتألم أحدنا بأن ينتقل عن مكان الحدوث كون فيه [١٥٦ أ] .

قال رحمه الله : إذا جعلت المجاورة ، التي هي الكونان ، مولدة للتأليف ،
وهو موجود في مهلين ، فليس يلزم أن يكون الكون مشابهاً للاعتقاد في أنه يتعدى

- (١) و : فهو
(٢) و : وجهين
(٣) و : معترى
(٤) و : الإقدار
(٥) و : بيناه
(٦) و : قال رحمه الله ، + فصل (٨) و : ١ : قالته .

- (١) و : + واليومية
(٢) و : + واليومية
(٣) و : + واليومية
(٤) و : - لا
(٥) و : ١ : فإذا
(٦) و : -
(٧) و : -
(٨) و : -
(٩) و : بطلت

به الفعل عن محله ، بل يولد الكون التأليف في محله . لكنه لا يرجع إليه لا يوجد إلا في محلين ، لا أن الكون مثل الاعتقاد في تعديده الفعل به من محله . ولا يجعل هذين الكونين اللذين (١) يعبّر عنهما بالمجاورة مولدين لجزء واحد من التأليف ، وإلا اقتضى أن يكون الفعل الواحد فعلاً لفاعلين . لأن من الجائز أن يكون أحد الكونين فعلاً لفاعل ، والآخر فعلاً لغيره ، بل كل واحد منهما يولد (٢) جزءاً من التأليف في محله على الانفراد .

قال رحمه الله : إعلم أن كلام شيوخنا ، رحمه الله ، مختلف في توليد الكون في حالي الحدوث والبقاء . ولعل الأقرب أنه يولد في حالي الحدوث والبقاء جميعاً ، وعليه دل كلام أبي هاشم (٣) ، لكنه بشرط في توليده التأليف (٤) يحدد التجاور . لولا ذلك لازم أن يرداد صسوبة التفكيك فيه على الأوقات لتزايد التأليف . وإذا لم يكن كذلك فلا جمل أن التجاور فيه مستمر غير متجدد . ومعنى كان الجسم ملتصقاً متجاوراً ففعلت فيه متجاورات واحدة ، فالمتنج يجمعها ، لا أن (٥) التأليف يرداد مع ما قد عرفنا أن من شرطه يحدد التجاور .

وتحرر هذا هو اعتبار تجديد إنتفاء الصفة لأن للكون لو وجد وكان إنتفاء الصفة مستقراً غير متجدد لم يردد الالم على ما كان . ألا ترى أن اليد المخرجة لو سكنت في الجرح - وانتفاء الصفة على ما كان - فإن الالم لا يزيد ، ومهما زاد فهو من فعل الله تعالى أو يتولد من جرى الدم إلى ما شاكله . فصار إذا لم يولد عند البقاء فلا ن الضرر يختص حالة الحدوث . وإنما إختير ذلك لأن توليده

- | | |
|------------------|----------------------|
| (١) ر : الذي | (٢) هـ : - يولد |
| (٣) ر : أبو هاشم | (٤) هـ ، ١ : التالية |
| (٥) ر : لأن | |

لا يولده هو لأمر يرجع إلى ذاته فلا يجوز أن يختلف في حالي الحدوث والبقاء ويجب أن تكون منزلة الاعتقاد

ولا يقدح في ذلك أن يقال : فهو إذا بقي خرج من تعلقه بالقادر وخرج منه كونه مانعاً فلا يجب خروجه عن التوليد . وليس هكذا في الاعتقاد لأنه يجرى في كل حال مجرى الحادث للمدافعة الحاصلة عنه في كل حال ، ولا جمل هذا بحيث له حظ للنسج . وإن بقي ففارق حاله حال الكون ، وذلك لأن التقدير للتو ذكره لا يخرج الاعتقاد من أن يكون غير متعلق بالقادر وتوليد صحيح . وإن بقي فيجب مثله في الكون . وإنما ثبت له حظ المانع في حال البقاء لأنه يمنع لانبثقه بل بموجبه وموجبه (١) يحدث في كل حال . والكون يمنع بنفسه ، ولا شيء يحدث عنه في حال البقاء يمنع به ، وهو بنفسه لا يمنع إذا بقي . فلهذا إذا سكن القوى الجسم بكل قواء ، وبقي ما فعله ، فمن دونه في القدرة بقدر على إحطاله ، ولو ثبت له حظ المانع إذا بقي ، لجرى في إمتناع محله عليه مجرى ما لو كان القوى يسكنه حالاً بعد حال . فلا يجب ، إذا لم يكن الكون مانعاً في حال البقاء ، أن يمنع من توليده وهو باق .

ولما لم يقل أبو علي ببقاء الحركات ، ولم يجعل الاعتقاد مولداً قال : إن التوليد يلحق بالحادث دون ما يبقى .

قال رحمه الله : ليس يجوز ، مع تكامل شروط التوليد في الكون ، أن لا يقع سببه لأن وجود حارض فيه لا يصبح من حيث أن (٢) ما يولده لا يمتد له من تأليف وألم (٣) فإذا لم يوجد مسبب للكون ، فلفقد بعض الشروط ويفارق

- | | |
|-------------------------|--------------------------|
| (١) ١ ، وبموجبه . | (٢) هـ : - أن ، و : إنما |
| (٣) هـ : التأليف والالم | |

حاله حال الاعتماد لأنه إذا وجد الكون لله عند بصره فهو فيمنع (١) الاعتماد من التوليد ، ولا يحصل منبته مع تكامل الشرط ، وإن صح أن يحصل وجود هذا ضد ما لا يمكن معه الشرط ، بل الشرط يحصل بإتفاته . وإذا وجدت الكون (٢) كثيرة في محل وانتفت الصحة ، اشتركت في (٣) توليد الآل إذ ليس بعضها بالتوليد أحق من الآخر .

هذا هو الصحيح دون ما قاله أبو هاشم أنه متى انتفت صحة واحدة ولد بعضها دون بعض ، وإنما إنما تجتمع حل التوليد إذا انتفت الصحة عن محال كثيرة . وهذا بعيد لأن الاختصاص مفقود والشرط حاصل في الكل ، فما الوجه فيما قاله ؟

قال رحمه الله : لاحظ للكون في توليد شيء [١٥٧] من الاجناس غير ما ذكرناه من الذرهين . ولا تقع شبهة في أن المعاني التي يسمع على كل وجه انفصال الكون عنها لا يجرى بينهما توليد . وإنما يشبه فيما لا يوجد عارياً عنه كالجهر . وتوليد له لا يصح لأننا نقدر على الكون ، ولو ولده قدرنا عليه أيضاً لأن هذا سبيل القادر على السبب .

وقد يشبه في كون آخر فيقال بتوليد (٤) الكون الكون (٥) قاله أبو حل رحمه الله في توليد (٦) الحركة للحركة . وتوليد ما للصوت . وأجاز أيضاً في الحركة توليد ما للكون في محله ، ومنع في الكون أن يولد الكون ، وأجاز ذلك أبو القاسم ، كما أجاز في الحركة توليد ما لآخرى .

- | | |
|-------------|-------------|
| (١) : منع | (٢) : الكون |
| (٣) : في | (٤) : ولان |
| (٤) : توليد | (٥) : حل |
| (٦) : توليد | |

وعندنا أن الذي يولد جميع ذلك هو الاعتماد . والذي يدل على ذلك أن الحركة لو ولدت الحركة لم تكن بأن تولد الحركة مرة أولى من مرة لأن حالها مع الجهتين على سواء ، وبهذا (١) غارق الاعتماد لأنه يختص بجهة فيولد فيها ، والحركة لاجبة لها ، والأولم أن تكون مثلاً الاعتماد . وكان يلزم في الكون أن يختص بجهة لأنه قد يكون من جنس الحركة . وكان يلزم أن تنحصر الحركات بحسب إختصار الجهات كما ثبت (٢) مثله في الاعتماد .

وبعد : فالحركة الثانية تضاد الأولى والقرى لا يولد ضده ، لأن تضاده له يقتضى إحالة وجوده ، وتوليد له يقتضى تصحيحه ، فيؤدى ذلك إلى أن يكون محيلاً ، صحيحاً .

وبعد : فكان يلزم الثقل الملقى بملافة أن يكون حاله وحال الخفيف سواء في النزول عند القطع لولا أن المرجب للنزول هو الثقل ، ومع أنه يوجب ، لا يصح في الحركة أن توجه وليس يجب إذا كان لا ينزل الاعتد لإيجاد القطع والحركة فيه ، أن تكون هي التي توجب نزوله ، (٣) لأننا لو قدرنا أن الله سبحانه فرق بين أجزاء الثقل لإبداء من غير حركة ، لكان ينزل ولم يكن هناك ما يوجهه إلا الاعتماد . ولولا هذا الزم ، إذا لم نفعل في الثقل (٤) حركة ، أن لا ينزل . وقد عرفنا أنا إذا [١٥٧ ب] وضعنا الحجر على أيدينا ثم أزلناها من تحت فإنه يجرى لإحالة فعل أن الثقل هو الموجب . وقد قيل : كان يلزم أن لا يتراجع الحجر إذا رمى صعداً بل ينحدر أبداً بأن تولد الحركة ' الحركة ' . إلا أنه إنما يصح ذلك على قول أبي هاشم ، رحمه الله ، حيث يقول : يشكافي الاعتمادات ورجوع الحجر لتأنيهاً فأما إذا جمعت الملة أمراً يحدث في الجو فلنقال أن يقول أن الحركة تولد مثلاً ، ولكن تراجعها لاجل الأمر الذي يقولونه ، وهذا هو الذي أدى أباهاشم رحمه الله .

- (١) : ولذا
(٢) : لو

(٢) : ويثبت

(٤) : الثقل م ٣١ - الجواهر

لكل أن جعل علة رجوع الحجر تنافي الاعتماد ليسلم له هذا الدليل، والا انقلب عليه في الاعتماد، حتى لا يجعل موقفا للحركة لعلنا يتراجع الحجر.

فأما أن السكون لا يولد السكون فظاهر، والا لزوم وجود ما لا يتناهي منه، ولزم أن (١) لا يفترق الحال بين تثبت القوى بالجسم وبين رفع يده عنه في تضرعه على الضعيف، لأنه يجري مجرى ما كان التفاعل يحدث فيه عند تثبته به. وكان يلزم في المعلق بسلسلة، وقد كان ساكنا من قبل، أن لا يجري عند القطع على وبرة بأن يولد السكون الذي كان فيه سكونا آخر. وعلى مثل هذا يلزم فيمن سكن نفسه ثم قام أن لا يسقط (٢) لتوليد (٣) سكونه الذي فيه غيره من السكنات وقد ثبت فساده. وهذه الجملة الأخيرة خاصة تستدل على أن الحركة لا تولد السكون والا لزم ما ذكرناه.

وأما السكون فلا يولد الحركة لأنه ليس بأن يولدها في بعض الجهات أولى من بعض وبهذا نعلم أنه لا يولد السكون الاعتماد، وإلا لم يختص ببعضها دون بعض.

فأما توليد الحركة للصوت فلا يصح، إذ لا يجوز أن يشارك هو والاعتناء في توليد صوت واحد، فيجب أن يولده أحدهما. وقد بينا في السندان إذا ضربت عليه الخوذة أن الصوت يحصل ولا حركة فيه، فليس إلا أن يولده الاعتماد. وعلى هذه الطريقة تكثر الأصوات بكثرة الاعتمادات وتقل بقلتها.

وبعد: فالحركة (١٤٨) لا جهة لها، فلا تباد في غير محلها والصوت يحصل (١) في غير محلها، فيجب أن يكون الاعتماد يولده. فأما العلة في انقطاع طنين

(٢) مكثا في الأصل ولها يستيقظ.

(٤) م. ١ - يحصل

(١) م. الأ

(٣) م. توليد

الطاسة عند انقطاع الحركة، فقد تقدم ذكرنا لها.

قال رحمه الله: تمنع حركة الجسم لا في مكان، وهذا (١) النظام أن حركته لا في مكان لا تصح وهذا هو مذهب أبي القاسم، فإنه منع من صحة حركة الجسم أو سكونه أو وجوده كون فيه ما لم يكن هناك مكان، وقال: إن الجوهر الواحد لو خلقه الله سبحانه فقط لحلا من السكون والذي يبين صحة ما جوزه (٢) أن الحركة تحمل نفس الجوهر دون نفس المكان والجوهر بمحملة لتغيره، فحمل (٣) الكون محل (٤) الكون، فإذا لم يشترط في وجوده المكان فكذلك الكون.

فإن قال: إن الحركة توجد في الجوهر وفي مكانه، قيل له: فقد صار من جنس التأليف، وكيف يصح هذا والمرجوع في أحدهما يضاد الموجود في الآخر. وكذلك فالصفة تتغير على الجوهر دون نفس المكان، فلماذا تنقل منه - والمكان بحاله - وتنقلب إلا كون على الحمل دون مكانه.

وبعد: فلو خلق الله جسما ثقيلا لم يجر عند فقد المعلق، وإن لم يكن مكان فقد وجدت حركته لا في مكان، فإن منع من ذلك فقد مانع بجوهر المذهب. وإن جعل فقد المكان مانعا من توليد الاعتماد للحركة لم يصح، لأن الحمل قد صح إحتياله لها، ولا مكان على ما تقدم.

وبعد: فذلك مفسد للموجب لأن وجود المكان مانع من توليد الاعتماد، فكيف يحمل فقد هو المانع من التوليد.

فإن قال: فلا يحفل المتحرك إلا مفرقا المكان عما غلا نفسه. قيل له: بل يحفل على خلاف ما ادعيت، وإنما الواجب أن يكون في جهة على ما تقدم.

(٢) و: ما جوزناه

(٤) م. - محل

(١) و: وقال

(٣) و: فيحمل

فإن قال : لا يمكن تقدير القرب والبعد^(١) في الجوهر إلا بثبوت الامكنة .
 قيل له : بل يصح على تقديرهما ، كما قلنا في باب الخلاه في العالم .

قال رحمه الله : ينبغي على هذه الجملة معنى المكان ، وهو عندنا مانع^(٢)
 الثقيل من النزول على وجه ثقله عند إعتياده عليه . وقال أبو القاسم : هو المحيط
 بهذه^(٣) من جميع جهاته ، وهذا خطأ في العبارة [١٥٨] لأن أهل اللغة
 لا يسمون القنبيص مكانا لواحد منا ، مع إحاطته به من جهاته . وعلى هذا
 لا يقولون إنه تمكن على القنبيص ولا يسمون القننوسة ، مع إحاطتها بالرأس ،
 مكانا ، ولا يقولون في القديل الملائ أنه في مكان ، وإن كان الهواء محيطا^(٤) به
 لما لم يكن في شيء من هذه المواضع ، تمكن على شيء بقله .

قال رحمه الله : إذا زال المكان من تحت المتمكن عليه فهو ، فهو هو
 لأجل ما فيه من الثقل لا لأجل زوال المكان من تحته . فإذا اختلف الحال
 بحسب ثقله ، وبفارق الحجر الريشة . ولولا أن الأمر كذلك لم يكن لزوال
 المكان من تحته من الاختصاص بتوليد الحركة في جهة أولى من غيرها . فإذا
 انحدر على وجهة واحدة عرفنا أنه لا يتقل الذي فيه . وبين هذا أن المكان
 لو عدم فهو كأي شيء إذا زال ، فصح ما قلناه .

وقد قال أبو القاسم بما يخالف هذا ، فزعم في التفاحة التي يقبض عليها
 أحدا بإصبعه ثم باعد عنها بإصبعه فثبت : أن حوزها هو لإبعاده الإصبع .
 والأمم بخلاف ما قدره .

قال رحمه الله : لا خلاف بين الشيخين أن الله تعالى يصح أن^(٥) يكن

(١) و : البعد والقرب (٢) ١ : ما منع ، و : ما مانع

(٣) هـ : به (٤) هـ ، و : محيط

هـ : أن

هناك وأن السكون الذي كان فيه يبقى ثم يحدث مثله في جهة حالا خلافا
 على ما يقوله في سكون الأرض . وكذلك فلا خلاف في صحة تحريك أحدا
 أبناضه وتكثيرا ابتداء . واختلفا في أن أحدا : هل يصح منه تسكين الساكن
 أم لا ؟ فنع أبو علي منه وقال : ما يفعله في الأول يبطل ، فلا يمكنه أن يسكن
 الجسم سكونا متواليا . وبني ذلك على قوله : إن المولد هو الحركة ، فلا بد من أن
 يتخلل السكونين حركة . وحكي رجوعه عن هذا المذهب . والأول هو الأظهر
 من مذهبه . وقد كان يمكنه مع هذا المذهب أن يوالى بين السكونين في الجسم
 بأن تسكون الحركة في يد أحدا فيفعل في الساكن بها سكونا ، فلا توجد بين
 السكونين حركة تولد السكون في نفس الساكن . ومن الجائز أن يكون قد بني
 ذلك على امتناع خلو القادر من الأخذ [١٥٩] والترك . وهذا^(١) الأصلان
 قد بطلا ، فيجب جواز أن يبقى ما كان فيه من السكون ، وصحة تسكين أحدا
 ما هو ساكن . وبين هذا أن الشيء لا يمنع من مثله ، فيصح إعتيادهما . وعلى
 هذا إذا تدبعت أحدا بجسم فلو لم يسكنه حالا بعد حال ، لكان من دونه في القدرة
 لا يتملص عليه تحريكه ، وهكذا إذا مد يده في الحجر يسكنها ولا سقطت . ولو
 امتنع ما جوزناه لم يكن فيمتنع إلا لأحد مذهبي أبي علي ، وقد بطل^(٢) فيجب
 التقضاء بصحة ما يقوله أبو حاشم رحمه الله .

قال رحمه الله : الجسم الذي لا يقدر أحدا على تحريكه ، هل يقدر على
 تحريكه ؟ بما قد اختلف فيه قول أبي حاشم : قال في الجامع إن ذلك لا يصح ،
 وهذا ظاهر ما يجري لأبي القاسم . وحكي عنه أنه رجع صا قالة في الجامع ،
 لمؤزمه . ولما قال بالقول الأول — وكان عنده أن المتنوع من أعداد الهيء

(١) هـ : وهذا أن

(٢) هـ ، ١ : بل

لا يكون ممنوعاً منه — فيُقدّر فقال : متى كان محل المنع وما هو ممنوع منه واحداً (١) ، فالمنوع من اعتداد الشيء ممنوع منه ، وإذا تناهرا لم يكن كذلك . فلهذا قلنا بأن المنوع من تحريك الجبل ممنوع من تكينه لأن المحل واحد . ويضارق ذلك منع الجبل إيانا من أن نكون (٢) في مكانه ، لأنه لا يجتمعنا من الكون في مكان آخر لما كان محل المنع ، وما هو ممنوع منه متفانياً .

والذي يذهب إليه أبو هر ، رحمه الله ، هو المنع من تسكين ما لا تقدر على تحريكه ، حتى قال : لا يصح أن نفعل فيه الاعتداء ، لأنه ذهب (٣) إلى تضاد الاعتداءات (٤) كما منع من فعل السكون ، والصحيح جوازه . والدليل عليه أن الاعتداء الذي هو سبب السكون حاصل ، والمحل محتمل ولا مانع (٥) ، فيجب وجود مسببه . ولا يصح أن يحمل ثقله مانعاً ، لأن منه هو مجموعته الذي هو السكون ، وليس بين هذين السكونين تناف . وبمثل هذا نهي عن وجود الاعتداء فيه من جهة أحدها . وبين هذا أن أحدهما يعتمد على ظهر الحال الذي يحمل الدقيق أو غيره فيجد مشقة ومراقبة زائدة ، فلا بد من [١٥٩ ب] توليد اعتدائه السكون فيه ، وإن كان لا يقدر على تحريكه .

واحد : فهذا الاعتداء الذي يفعله ممنوع من توليده الحركة ، فلا بد من توليده السكون ، فصح جواز ما قلناه .

وليس لأحد أن يقول : فإذا عجز عن تحريكه فلا عجز عن تكينه ، لأن في التحريك منعاً قد نفد في التسكين وهو إمتناع أن يجتمع موجب الاعتدائين ،

ولا يجتمع وجود السكونين على ما (٦) تقدم . ولا نه يجب أن يفعل بقدر ما في جميع أجزاء الجبل من الثقل وجزء (٧) زائداً إذا أراد تحريكه ، وليس كذلك ضد التسكين .

قال رحمه الله : إذا صح تسكين ما لا تقدر على تحريكه ، فالتقدير الذي تسكنه ما هو ، إذا لا يجوز أن يقال : إن جميع الجبل يسكن (٨) ، وإلا أزم ليعني بعد هـ ، إذا أراد قلع شيء من الحجارة ، أن يحتاج إلى أن يفعل أريد عما يفعله من الإكوان لو لم يكن هناك مسكن ، وخلافه معلوم ، فيجب أن يقال : هو التقدير المسامحة ليدع إذا اعتد بها حتى يبلغ إلى آخر تحلوم الأرض على ما قلناه أبو اسحاق وهو أول ما قاله أبو هاشم رحمه الله ، أنه يسكن التقدير الذي لو (٩) انفصل لغيره على (١٠) تحريكه لأن السبب الواحد قد صح توليده في المحال الكثيرة كالقدرة .

وعلى هذا الوجه الذي أجزأه لا يصح أن يشنع فيقال . فيلزم أن يبلغ اعتدائه آخر الأرض السابعة ، لأننا نقول . إن ثبت الإنصال في الجميع فكذلك يجب ، ولا يكون من الباب الذي تدعى الضرورة في خلافة .

وليس لأحد أن يقول ، فإذا تعذر تحريك بعض الجبل من دون بعض ، فلا تعذر منه في التسكين ، وذلك لأنه بالإتفاق قد صار في حكم الشيء الواحد . فلو تحرك بعضه مع سكون الباقي لحصل تنازل وإفتراق . وإذا كان ساكناً فكن بعضه زيادة سكون دون غيره : فلا يحصل هذا المعنى المانع ، فافترقت الحال فيهما .

(٢) ١ ، هـ : — عن أن نكون
(٤) هـ : الاعتداء

(١) و : واحد
(٢) و : يذهب
(٥) هـ : منع

(١) هـ : — ما
(٢) هـ : يسكن
(٦) هـ : — أن
(٩) هـ : يقال

(٢) يمكنه والاصح أنه تحليف الواو
(١) هـ : — لو
(٥) هـ : — على
(٧) هـ : أجزاء
(٨) هـ : — بـ يقتضيه

قال رحمه الله : عما يقرب من الكلام في تسكين [١٠٦٠] الساكن الكلام في جواز أن يتحرك الجسم حركات متوالية لا تكون . فثبتنا أن ذلك صحيح في جميع الأجسام .

وقد فرق أبو القاسم بين الخفيف والثقيل فقال : أن الخفيف تمتح حركته على هذا الحد ، وعنده في الثقل ، ولو قيل أن الأمر بالعكس من ذلك لكان قريبا ، فإنك إذا رميت الخفيف لم تعد سرعة حركته كسرعة حركة الثقل . والمانع الذي في الجو يمنع الخفيف بأكثر من منعه الثقل . ولا وجه يمكن الإشارة إليه يمنع من تحوال الحركات في الثقل (١) إذا كانت الأحوال سليمة ولا عارض في الجو ،

والذي لأجله يقع الفصل بين نزول الخفيف والثقيل هو الهواء الذي في الجو ، وإلا فلولاه لكانا إذا أرسلنا حجرا وريشة ينزلان معا . إلا أن الهواء مانع للخفيف من النزول ، والثقيل يخترقه . هذا هو الصحيح في هذا ذلك عند شيوخنا ، ورحمهم الله ، وإن كان أبو هاشم قد استبعد .

قال رحمه الله : يصح من القديم تعالى أن يسكن الثقل (٢) من دون قرار ، ولا هلافة (٣) بأن يخترع فيه السكون فيقف . وعند أبي القاسم أن ذلك محال في المقدور ، بل سكونه سكون على قرار وسلسلة . والدليل على ما يقوله ، أن السكون غير محتاج إلى أكثر من المحل مثل ما تقدم ذكره في الحركة ومحل محتله التحيز ، فلا وجه للحاجة إلى قرار ، بل إذا فعل الله فيه السكون وقف كما يقف إذا فعله على قرار هذا ما دام السكون زائدا (٤) على موجب الثقل .

وبعد : فإذا قدر أحدنا هل تسكين يده في الجو ، فالتقديم تعالى بذلك أحق ،

أذ لا يمكن في وقوعها أن يحصل العلا فيه اتصالا بقاء ، لأن الاتصال ثابت في حال الخوم ولكنها تسقط لتقلل الذي فيها ، ولا أن يحصل شرطا فيقال : هو مفقود في الله تعالى لأنه إنما كان شرطا فينا من حيث (١) لا يفعل أحدنا الفعل إلا في محل خبره ، أو بمعنى (٢) بشرط الاتصال ، والتقديم يخترع الأفعال اختراعا .

وبعد : فقد صح تسكين الله لشيء (٣) والأرض ولا مكان طما يستقران عليه ، وإلا وجب أن لا تنتهي الإمكانيات فصار الوجود بخلاف ما قاله ، ومن قال : فكان يلزم (٦٠ اب) صحة مثله من أن لا يصح منه تعالى ، فذلك باطل لأن أحدنا يفعل بألة وسبب ، والتقديم تعالى قادر على الاختراع فيصح منه ما يتعلم طينا .

قال رحمه الله : ويقرب من هذا امتناع (٤) أي القاسم أيضا من صحة تحريك الله الثقل بلا جاذب ولا رافع ، ومنع من صحة إيجاد الحركة منخرعة من غير سبب ، وهذا خطأ عظيم لأنه يرجب عليه تعالى الحاجة إلى الأسباب ، وهي حاجة للحاجة إلى القدرة ، ويلزم أن لا يصح منه فعل الكتابة إلا بالآلة (٥) .

وبعد : فالحركة وجودها مقصور على وجود المحل فيجب صحة وجودها من دون مذكروا ولولا صحة إيجاد الحركة منخرعة لكان لا يصح منه فعل السكون في حال حدوث الجوهر لأنه لا يقع (٦) إلا بخرها على ما تقدم بيانه ، وكل هذا حيل مذهبه .

قال رحمه الله : يصح منا أن نحرك جسما باعتيادنا عليه من دون تحريك (٧) محل الاعتياد . لكن هذا في أقل قليل الحركات : فأما إذا توالى فلا بد من

- | | | |
|-------------|---------------|---------------|
| (١) : + أن | (٢) : معنى | (٣) : السموات |
| (٤) : امتنع | (٥) : بالآلات | (٦) : لا يصح |
| (٧) : تحريك | | |

- | | |
|--------------------------------|------------------|
| (١) : أو ، الثقل | (٢) : من ، الثقل |
| (٣) : مكثا أو الأصح : ولا حراة | (٤) : من ، زائد |

الحركة لأن المماس (١) شرط ، وهي تطلق في الثاني إذا تحرك منه فلا بد من أن يتحرك ثالثة (٢) ليثبت شرطه . هذا هو قول أبي هاشم ، وهو الصحيح . وبناء على أن الذي يولد في الغير هو الاعتقاد ، ومنع أبو علي رحمه الله ، أن يتحرك حركة واحدة إلا بعد حركة محل الاعتقاد . وبناء (٣) على أن المولد في الغير هو الحركة ، أو يكون لابد منها عند التوليد ، وإن كان المولد هو الاعتقاد . والذي يدل على صحة ما يقوله أنه لو جعل تحرك (٤) محل الاعتقاد شرطاً في توليده للحركة ، لوجب — في حال حصول الاعتقاد — ثبوت الحركة ، فإن هذا واجب فيها هو شرط في التوليد . ومعلوم أن محل الاعتقاد لا يتحرك إلا بعد تحرك مأمسه فينتقل (٥) إلى مكانه . وحركة مأمسه إنما تحصل عن الاعتقاد في الثاني ، وحال حصولها لا يجوز أن يعدم الاعتقاد بأن يكون مجتلباً ، فكيف يحتاج إليها !!

وبعد : فلو خلق الله تعالى [١١٦١] صفحة من أجزاء لا تتجزأ في الجو ولا تقل فيها رخاخ جبلا فوقها ، لكان يهوى الجبل لا محالة ، ولو كان الأمر بخلاف ما يقره ، لكان الجبل لا يتحرك إلا يتحرك هذه الصفحة حتى تحصل في مكانها ، وهي لا تتحرك إلا بعد حركة الجبل ، فيقتضى أن لا يتحرك واحد منهما وأن يتفقا . وذلك باطل .

فأما الذي بنى أبو علي ، رحمه الله ، كلامه عليه فما لا نعلمه له ، بل القلة قد قامت على خلافه .

قال رحمه الله : يحتاج أحدهما في حمل الثقل وتحريكه إلى أن يفعل في كل جزء منه بقدر ما في جميعه من الثقل وجزءاً زائداً . هذا قول أبي إسحاق وقاضى

القضاء رحمه الله . فإذا كان في المحمول عشرة أجزاء من الثقل (١) تحتاج إلى (٢) أن يفعل في كل جزء منه إحدى عشرة حركة ، ويجب أن يكون الحال في تسكين الثقل المتحرك مثل ذلك . وقد أبى (٣) أبو هاشم رحمه الله هذه الزيادة فقال : يمكن أن يحمل في كل جزء بعد ما في جميعه ، وأبو علي رحمه الله لما لم يجعل الثقل جنساً ، ورجع به إلى ذات الجوهر ، أوجب أن يفعل في كل جزء بعدد أجزاء المحمول كلها ، فنصار قوله في نفس المحمول مثل قول (٤) أبي هاشم في المعاني التي فيه ، والصحيح ما قدمناه . لأن الثقل الحاصل في جميع الأجزاء يصير كأنه موجود في هذا الجزء الواحد لمكان الاتصال . فإذا فعلنا في كل جزء عشرة أجزاء من الحركة وقابل ما فيه من الثقل ، فلا يكون جهود التحريك والحمل (٥) أولى من أن لا يوجد (٦) أو يصير كالتقارير المتساويين (٧) القدرة إذا تمهاذا جبلاً . فكما أنه إنما يصير الحمل إلى جهة أحد الجاذبين بزيادة فعل ، فكذلك هذا الثقل يصير محملاً بزيادة (٨) فعل .

ولاشبهة في أنه لا يتأتى جملة بجزء (٩) واحد من الحركة وإلا فكان [١١٦١] لا يقع تفاضل بين التقارير في تحريك الثقل من الأجسام . وهكذا لو كن جنات أصح فيمن يقدر بقدره أن يتأتى منه تحريك هذه الأجسام الثقيلة ، فلا بد إذا ما ذكرناه .

قال رحمه الله : متى كان التحريك منفرداً عن الحمل لم نحتاج فيه إلى ما يحتاج إليه في الحمل ، ولهذا يصح من أحدهما تحريك حيز الرمي وإن لم يتمكن من حمله وقتله ، لما كانت الأرض تميل على التحريك دون الحمل ومتى زال هذا المعنى احتجج إلى الزيادة .

(١) هـ : الثقل	(٢) و : — إلى	(٣) هـ : — إلى
(٤) هـ : قوله	(٥) و : والحمل	(٦) هـ : لا يضاد
(٧) و : المتساويين	(٨) هـ : لا بزيادة	(٩) هـ : لا يصح

(١) هـ : المماس	(٢) و : إليه	(٣) هـ : وتناوله
(٤) هـ : تحريك	(٥) هـ : فينتقل	

ويبعد : فإنه يحصل في الحمل وهو المحال (١) القدرة وتخریق ، فلا يمكنه أن يستمر على ذلك .

قال رحمه الله : فأما فك بعض من بعض فإنه يحتاج فيه إلى مزيد عما يحتاج في حمله ، ولاجل هذا يتمكن من حمل ما لا يمكنه فكه ، ولكن القدر الذي يحتاج إليه في التفكيك غير محصور بعدد . فأما المتأنيان فمعلوم أن الزيادة اليسيرة من أحدهما تنكفي في حصول الجسم في جانب ، ولا يحتاج إلى زيادات كثيرة . وهذا حكم معلوم . ويبقى القول في : هل يمكن بيان علة سليمة فيه أم لا ؟ ولعل الوجه أن الثقل بما قد حصل من تجاذب اللقطين صار كأنه لا ثقل فيه ، فيكني اليسير من هذه الزيادة .

قال رحمه الله : أعلم أنا إذا حركنا جسداً كالخمر أو غيره فكل أجزائه تتحرك خلافا لما قاله أبو القاسم أنه إذا حرك لا تتحرك (٢) إلا الصفحة العليا منه دون ما بطن ، وذلك لأن الكل من أجزائه يحصل في جهة سوى ما كانت فيه . لولا ذلك كان يصح أن نشاهد تلك الأجزاء الباطنة في المكان الأول . وإذا كان هذا مستبعداً ثبت أن الجميع يتحرك .

ويبعد : فكان لا يصح والذي يحركه هو الصفحة العليا أن يقع فصل بين تحريك الرق إذا مله ريحا وتحريكه إذا مله زيتاً لأن في الحالتين لا يتحرك إلا الصفحة العليا وقد عرف فساد ، ولا يجب أن يصح (١٦٢) الرقيق مانعاً لأنه كالتفصل عنه . وإذا كان غير فاعل للحركة في الرقيق فكيف يصح شافاً عليه . ونحن قد أوجبت ثبوت المشقة في تحريك للثقل لأنه يحتاج أن تفعل في جميعه ، فإذا منع هو من ذلك فما وجه المعقولة ؟

(١) هـ : المحال

(٢) هـ : ألا تتحرك

ويبعد . فكان يجب والصفحة الأولى هي التي تتحرك والباقي بجاله ، أن يحصل هناك إفتراق لأن أحد الجسمين إذا تحرك وبقي الآخر ساكناً ، فهذا حالهما على ما نعلم من حال عمود من حديد أو شجرة وهو في جراب وأمكن تحريك الجراب دون العمود ، فلا بد من مزاحمة . وإفتراق هذا ما يجوزناه في الرمح إذا حرك (١) أعلاه وأسفله ساكن . وكما نقول في قطب الرجا وقطره ، لأنه ليس يقع هناك إفتراق في الكل ؛ بل يحصل لتفصال في بعض واتصال في بعض (٢) ، وما قالوه من مفارقة الصفحة العليا بكاملها لما (٣) يلها ، فصار كصفحتين تحركت إحداهما وسكنت الأخرى ، أو كجوهريين حصل كذلك . وقد قال أبو هاشم رحمه الله : إن هذا القول يقتضي في أحدها إذا طلى على نفسه الدهن وانتقل من بلد إلى بلد أن لا يكون متحركاً ، بل يوصف الدهن بذلك ، فكأن لا يجد مشقة وتعباً ، وهذا مما لا يمكن إرتكابه ، فإن حركة الدهن تابعة لحركته في نفسه ، كما أن حركة القطر من الرجا تتبع حركة القطب ، لأن الماء يقع أولاً على مسار الرجا ، ثم يتحرك القطر بحركاته ، وحالته بخلاف الدواليب لأن الماء يقع على ظواهرها فتتحرك ثم يتحرك باطنها على وجه التبع .

وقد بين أبو القاسم ، رحمه الله ، على قواه إن المتحرك لا يتحرك إلا في مكان ، وجعل المكان ما أحاط بشيء ، قلنا قال بذلك زعم أن الذي فارق ما أحاط به هو الصفحة العليا لمفارقة الهواء المحيطة بها دون الهواء الباطنة من حيث أنها لم تفارق ما أحاط بها ، بل هي بجالها .

ونحن لا نقول في المتحرك أنه المفارق لما أحاط به ، بل نقول به أنه السكاك في جهة هتيب كونه في جهة (٤) غيرها ، فيطلى ما بين عليه ، وأما من جهة الاسم

(١) هـ : تحرك (٢) و . - إتصال في بعض وانفصال في بعض .

(٣) هـ : لما (٤) هـ : جهة

معلوم (١٦٢ ب) أن أهل اللغة يسمون الطائر متحركا في الجو وإن لم يعتقدوا هناك هواء هو مكانه ، فليست حقيقة إلا ما قلناه .

قال رحمه الله : وقد بني على هذه الجملة أبو القاسم أن الصفحة العليا من الجسم متحركة واحدة . وهذا خطأ من جهة العبارة ، ولذا فإذا وجد في كل جزء منه حركة فهو متحرك كما يقال مثله في الأسود . وبين هذا أن كل جزء منه حصل في جهة عقيب كونه في غيرها ، وهذا هو معنى المتحرك ، فكيف يكون متحركا واحدا .

قال رحمه الله : وما يقارب ذلك قوله في القادرين : إذا تعاونوا على حمل جسم أنهما يحرك واحد وما فعلاه حركة واحدة . وأداء هذا إلى امتناع وجود المثلين في محل واحد ، وهذا يصح أن يقع الخلاف فيه من جهة المعنى . ومن جهة العبارة فإن منع من إيجاب فعل كل واحد من القادرين كون الجواهر كائنا ، وعاق ذلك باجتماع فعليهما ، فهو مخالف للمعنى والكلام في ضماده ظاهر .

فإن قال : إنهما غير متماثلين فقد (١) سبق القول في ذلك . وإذا سلم ما ذكرناه ، ثم سمي الكل حركة واحدة فهو خلاف في العبارة . والمعارف من حال أهل اللغة أنهم يسمون كل جزء من هذه الأجزاء حركة كما يسمون كل جزء من السواد سوادا ، ولا يعتبرون إقتران غيره . ويفارق حالهما حال الإنسان ، لأنه عبارة عن مجموع أجزاء من الجواهر (٢) — وهكذا كن ما شابه .

قال رحمه الله . وقد أنكرت التنويه بكون الأرض وزعمت أنها تتحرك (٣) أبداً وعدنا أنها ساكنة واقفة . ودليل ذلك أنها لو كانت تنزل

أيضا لما صنع وصول الخفيف إليها قط ، فكنا إذا رمينا ريشة من فوق لا يصح تلاقيها لوجه الأرض ، لأن حركة الثقيل أشد اتصالا وأسرع من حركة الخفيف . وكان يلزم منه في سهم رمينا إلى فوق أن لا يعود إلى الأرض مثل ذلك . وعلى هذه القضية يجب في الريشة المطروحة في صندوق نازل من جال أن لا تصل إلى قراره ، لأن الصندوق أثقل من [١٦٣ أ] الريشة ، فلا يمكنهم منافستها بذلك .

وبعد . فكان يجب أن يتعذر علينا التصرف على وجه الأرض لأن حال أحدنا يصير كمن أجلس في صندوق وأرسل من شاطئ عال . ومن كان بهذه الشفة يتعذر عليه التصرف ، فكذلك يجب لو كانت الأرض تتحرك . وكذلك فكان يجب أن تتبين من المشقة ، لكوننا متحركين في خلاف جهة حركة الأرض ، ما يجده راكب السفينة إذا سار في غير جهة سيرها .

وبعد . فكان لا يصح الوثوب من مكان إلى مكان لأنه إنما يتأني هذا الفعل على قرار ساكن . وإنما أتى القوم ذلك من حيث اعتقدوا استحالة وقوف الثقيل لا بعد وعلاقة ، وكان ذلك مفقودا في الأرض فأوجبوا حركتها ، وهذا قد جمل فيها تقدم . وهذه الجملة نورد على من جعل حركتها مستمرة دائمة ، فأما إذا قال بثبوت سكنات خلال تلك الحركات ، فالأولى التعلق بقول الله تعالى : إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا (١) فنص على سكونهما ونفى الزوال عنهما . وفي هذه الآية دليل على (٢) سكون السماء أيضا ، وإن كان ما قدمناه يصح فيها كما يصح في سكون الأرض إذا قيل بدوام حركتها . والأقرب في سكون السماء أن لا تكون هناك عمد (٣) أيضا لا (٤) أن تثبت .

(١) من الآية ٤١ من سورة فاطر (٢) ١ ، هـ : — هل
(٣) و : حمدا (٤) ١ : ولا

(١) هـ : — فقد
(٢) هـ : الجواهر
(٣) و : فتوى

ونحن لا نراه كما قال بعضهم . وكما دل ما ذكرناه على أن الأرض لا تتحرك ، فقد دل على أن التصرف والاستقرار كانا لا يشتان لو كانت تتحرك صعدا فتنتفى الحركة عنها من كل وجه .

قال رحمه الله . الأول في سكون الأرض أن يسكن الله الصالح التي هي تحف القرار على وجه لا يجرها ثقل ما فوقها ، لأن وجه الأرض لو كان ساكنا لامتنع حفر الآبار والأنهار من حيث كان مراد القديم تعالى بالوجود (١) أحق . ولستنا نمنع من سكون ظاهر الأرض . ولكننا نقول . لا يجوز أن يكون سكونه كسكون القرار . ومن العائز أن يكون السكون الذي في وجه الأرض دون ما تقدر عليه وإن حدث حالا فعلا . فلماذا يتأتى منا الحفر وغیره . ويجوز أن يكون سكونه باقيا ولا يثبت له حظ المنع . فكل هذا مجوز ، والله أعلم .

قال رحمه الله [١٦٣ ب] . أعلم أن الكلام في حلة سكون الأرض لا يندرج من وجهين . أحدهما ما اتفق عليه الشيوخ ، رحمه الله ، من تسكين الله تعالى إياها حالا بعد حال قدر يوفق (٢) على ما فيها من الثقل ، وهذا الوجه ظاهر .

فأما الوجه الثاني فهو ما إختص به أبو هاشم من جواز إختصاص نصف كرة الأرض باعتماد صعدا والنصف الفوقاني باعتماد سفلا ، فيتكافؤ الاعتدالان وتقف الأرض كما يقف الجسم الذي يتجاوزه قادران ، وكالوتر الذي يقف عند تجاذب طرفي القوس له ، فنصار أبو هاشم كما ذهب مذهب غيره في الوجه الأول ، زاد هذه الزيادة .

ولا يتبنا لأن على ، رحمه الله ، أن يقول بهذا لأن عده أن الثقل (٣) راجع إلى ذات الجوهر وأنه لا يولد وإعنا (٤) المولد هو الحركة . ولأنه يذهب إلى أنه تعالى لا يفعل بسبب ، فنصارت هذه المذاهب موجهة عليه أن لا يتطلب شيئا لوقوف الأرض لأنها قد حلت على الجسم الخفيف . فإن (٥) لم يكن هناك معنى يولد وهو الثقل ، ولم يصح أن يفعل الله تعالى (٦) بسبب ، فالوجه في أن نحتاج إلى تسكين الله إياها حالا فعلا سكونا يوفق على موجب الاعتدال من الحركة .

فإن قال قائل : فهل بين المذهبين فرق إلا من حيث أن أبا على جعل السكون مجتمعا وأبا هاشم جعله متولدا ، لأن على هذه الطريقة الثانية لابد من أن يقولوا أن اعتدال النصف التحتاني يولد في النصف الفوقاني إعتمادا مثله ، وسكونا إذا كان ممنوعا من توليد الحركة . وكذلك النصف الفوقاني يولد في التحتاني مثل اللدوم والسكون ، ويكون حالهما أبدا كذلك ، لأن ما يوجب ذلك في رقت وجهه في سائر الأوقات . فإذا كان هذا هو الصحيح عندكم في توليد الاعتدال ، فقد عادت الحال إلى حدوث السكون حالا بعد حال في كلا نصفي الأرض ، ولا تقع التفرقة إلا من حيث التوليد والابتداء . قيل له : إن على هذا المذهب إنما تقف الأرض لتقاوم الاعتدالين وإن يجهما السكون حتى لو قدر أنهما لا يولدان السكون لوقفت الأرض على ما نقوله في تجاذب الجبل [١٦٤] أن وقوفه لأجل التجاذب لا السكون ، وإن كان لابد من وقوفه فتثبت التفرقة بين المذهبين من هذا الوجه على ما نختاره من المذهب في توليد الاعتدال .

(١) : السكون

(٢) : أ ، هـ : وإن

(٣) : و : وإن

(٤) : أ ، هـ : - : شمال

(٥) : - : يوفق

(٦) : بالجود

فأما أبو هاشم رحمه الله ، فإنه يقول : إذا امتنع التدريك في النصف
الفرقائي امتنع تسكيته أيضاً على قوله في أجزاء الجبل أنه إذا لم يصح تحريكها
لم يصح تسكيته . فالفرق على مذهبه يظهر .

ولا يصح الاعتراض على هذه الصلة بأن يقال : إن ما يختص باعتدال صعودها
لا بد فيه من رقة ولطافة كالنار ، وما هذا سبيل لا يصح أن يصير ما نعلم من نزول
الثقل (١) فيه ، بل يخرقه وينزل فيه ، إلا إذا جمع في طرف صلب كالقوى المتفوخ
فيه الريح ، وذلك لأن الرقيق لا يمتنع أن يصلبه الله تعالى ، بحيث يمنع الثقل من
التفوذ فيه وخرقه ، على ما نعلم من حال الرياح أنها تصلب عند المهبوب الشديد
مع رقتها حتى تقلع الصخور والأشجار النظام . وعلى هذا الوجه يصلب عند إجنائه
في الرق فيمكن الراكب ركوبه . فإذا كان هذا صحيحاً وهناك رقى ، لم يمتنع (٢)
أن يوصف الله تعالى بالقدرة على تصليبه من دون رقى ، وإنما يكون هذا التصليب
بإيجاد تأليف يوجد في أحد محليه وطوبه وفي الآخر يوبه ، وإن كان الأقرب
أن يورثه أغلب . وعلى ما قدمنا تحصل الصلاة في أجسام الملائكة والجن مع
الركة . ولنا جعل النصف النصف الثاني مكاناً الفرقائي (٣) فيقال : فيجب على
قول أبي هاشم أن المكان أن يكون أكبر من المتكسر أن يلزم كون النصف الثاني
أعظم لأنه لا يجعله مكاناً له (٤) في الحقيقة ، والذي جرى في كلامه نصف كرة
الأرض ، فيمكن الإختبار عنده بالإعتياديين المختلفين لا غير .

ولا يمكن أن يقال : فلوحصل في جانب من الأرض خلق كثير لوجب
موى الأرض ، لأنه إذا حصل ما قاله زاد الله تعالى في صلاة ذلك المكان ،
لأنه قد جعل الأرض قراراً وموضناً لأرزاق العباد ، فلا بد من جهة المادة أن

- | | |
|----------------|------------|
| (١) : الثقل | (٢) : نمتج |
| (٣) : الفرقائي | (٤) : — هـ |

يلزم في تصلبه . فإن قال : فبكل واحد من كرتي [١٦٤] الأرض (١) حكمها
مكرر ، فما الذي يوجب وقوعها ؟ قيل له (٢) : لأن هذين الإعتيادين إذا تقابلا
لم يكن أحدهما بالتوليد أحق من صاحبه ، فلا يولد أن الحركة وتقف الأرض .
وعلى هذه الجملة يقول في سكوت الأرض .

قال رحمه الله : قد ذهب القائلون بسكون الأرض كل مذهب في جهة سكونها
يقال بعضهم . إنما سكنت لأن الفلك يجذبها من جميع جهاتها جذباً معتدلاً فتصير
كالقوتلوا بيتاً بين من حصر المقناطيس وجعل في وسطه صنم من حديد ، لو وقف
من حيث يجذب الحجر جذباً باستواء إذا كان بعده إلى الجهات بعداً واحداً ،
ومنهم من قال : بل يدفعها الفلك دفماً باعتدال فتقف كالريدة الواقعة في وسط
قنينة فيها ماء إذا كانت عمود القنينة . والأصل في إبطال هذا التعليل أن الفلك على
الحل الذي يقتضيه (٣) بما لا سبيل إليه ، فكيف يبنى سكون الأرض عليه .

هذا وعلى كلا القولين يلزم تعديل التصرف علينا ، لأن الفلك كما يجذب
الأرض يلزم جذبه لنا أيضاً . وكذلك أن كان يدفعها يلزم أن يدفعنا أيضاً باعتدال
فيصير كالريح العاصف إذا جذبتنا أو دفعتنا .

ولا يمكن أن يقال أنه يجذب الأرض ولا يجذبنا لأن ما من شيء أن يجذب
الأرض بأسرها يوجب جذبنا ونحن دونها .

ويعد : فكان يلزم أن لا يتراجع الحجر الذي نرميه بأن يجذبه الفلك أو يدفعه ،
والا طفر أحدنا لا يعود إلى قرار الأرض الملة التي ذكرناها ، وكل ذلك باطل
وقال بعضهم . بل الملة في وقوعها أنها واقعة في وسط الفلك [١٦٥] وهو

- (١) : هـ : + كل واحدة
(٢) : و :
(٣) : و : اثبتوه

مرتفع من سائر أجهاته ، ومن شأنها أن تتحرك إلى مركز الفلك بطبيعتها ، فإذا حصلت فيه لم يجوز أن تتجاوزها لأنها تتحرك إليه ولا تتحرك عنه . وهذا مع أنه دعوى لا تعقل فكيف لا تتحرك هذه الأرض مع قتلها إذا انتهت إلى المركز ؟ وما الذي يمنع قتلها من التوليد ؟ ويلزمهم في أحدها لو انتهى إلى ذلك المركز أن لا يصح منه أن يتحرك ، وقد عرف فساد .

وقد قال أبو القاسم ، وإلى ذلك ذهب أكثر الأوائل ، أن الله في وقوفها وقوفها في وسط الفلك وارتفاع الفلك من جميع الجهات ، وأنه لما ثبت أن الأرض كرية الشكل لم يمنع أن يكون هاهنا أقوام تلاق أهواها أقوامهم ، وهم أيضاً يهاجرون السماء فوقهم والأرض تحتهم ، والفلك محيط بهم ومرتفع عليهم ، كما أنه كذلك فينا ، فلو تحركت بالإضافة إلينا سفلاً لكانت قد تحركت إليهم صعوداً . ولا يجوز في الثقل^(١) تحركه صعوداً ، قالوا : وإذا كان كذلك ، لم يكن لنا أن نقول لهم : أنكم تحتنا لأن لهم أن يقولوا مثل ذلك لنا من حيث كانوا فوق الأرض وتحت الفلك ، كما أنا كذلك .

وأعلم أن في هذا الوجه الذي ذكروه تناقضاً لأن ارتفاع الشيء على غيره من جميع الجهات يمنع من إحاطته به ، وإحاطته به يمنع من أنه مرتفع عليه لإحاطته به اقتضى مجاورته له من كل جهة ، ومن جهة الجهات جهة السفلى ، وما يكون أسفل من غيره لا يكون مرتفعاً عليه . ثم يلزمهم حل قولهم أنا لو حفرت حفرة نافذة في الأرض وأصلحتها^(٢) فيها أن نرى هناك السماء والكواكب كأنها تحتنا^(٣) ومن ههنا في الحقيقة^(٤) فوقنا ، فيقتضى تعلق الإدراك بالشيء لا على ما هو به .

ولا يحكمهم أن يقولوا : إن الشيء إنما يكون فوق وتحت بالإضافة ، وإلا فالكل بهذا الوصف لأن هذا يزول الثقة بالمشاهدات ويوجب أن لا يكون مرتفعة على ما شاهدته . وقد قال أبو حاشم ، رحمه الله لو بلغ أحدنا إلى ذلك المركز لشككنا بوجوب أن يرى نفسه منكسة مستقيمة لأنه ينظر إلى سمته رأسه فيراه تحت الفلك والفلك تحت وهو^(٥) في الحقيقة فوقه فيلزم من حيث يرى رأسه تحت الفلك أن يكون مستقيماً . ومن حيث يرى الفلك تحت أن يكون منكساً^(٦) وقد عرفنا فساد ذلك . ويلزم لو قلنا^(٧) في الأرض غرقاً وأرسلنا فيه حجراً أن يقع ولا يذهب مع أن مافيه من الثقل موجب الهوى . ويلزم أن يوجد في أحدها إعتدال بصفة [١٦٥] جنسين مختلفين بأن يكون بالإضافة إليهم صعوداً وإلينا سفلاً وكذلك الخالفية . ومعلوم أن أحد الاعتدالين لا يلزم إلا مع اليبس والآخر لا يلزم إلا مع الرطوبة فيلزم أن يكون في كل جزء منا رطوبة ويؤسسة وكذلك في كل جزء منهم . وقد جعل النظام حالة سكونها أنها لم تجد^(٨) مكاناً تتحرك فيه وكان ههنا أن تتحرك لا تتحرك إلا في مكان وهذا قد مضى إفسادنا له .

والعامة تلصق إلى وقوفها على ظهر حيوان إلا أن ذلك الحيوان لا بد له من مكان ساكن تحت يده . وكلامنا في سكون الأمكنة .

وقريب من هذا أن يقال أنها وقفت بعدد إلا أن ذلك العدد لابد من تسكينه بحيث لا يتحركه ثقل الأرض فلم لا يجوز أن يسكن الله تعالى نفس الأرض وتستغنى عن العبد وإن وقف العبد بعدد آخر تسلسل .

فإن قيل : أصبح أن نجعل سبب سكونها أن الله تعالى يخلق في كل حال صفحة

(١) : وروى تحت

(٢) : منكساً

(٣) : واما : تسلسل

(٤) : م : م : ومن

(٥) : قلنا

(٦) : فاطمة

(٧) : وفي الحقيقة مستقيم .

(١) : الثقل

(٢) : تحتنا

تحت الأرض فتمنع الأرض الحركة لأنه لا يجوز حركة الأرض إلا بعد حركتها وهي لا تتحرك حال الحدوث بل تتحرك في الثاني وفي الوقت الثاني ينتقل صفحة أخرى مثل الأولى ، فيتصل السكون بها ؟ قيل له : لا بد من أن ينتقل تلك الصفحة من السككات أكثر مما يتولد عن ثقل الأرض من الحركة ، وإلا كان موجب الثقل بأن يصير الأرض في مكانها أول من حصول الصفحة بحيث لا يكون موجب فالبتدأ لا بد من أن يزيد عليه حتى يصح وجوده . يبين هذا أن النفع لو رجع إلى ذات الصفحة وصفاتها لم يفترق الحال بين حدوثها وبقائها ، فكان يصح لو نقلت من وسط العالم صفحة أن تمتنع الأرض من الهوى ، وذلك باطل . وإذا لم يكن (١) يذ من خلق السككات الكثيرة في تلك الصفحة فلا فائدة في خلق الصفحة بل ينتقل تلك السككات التي تكافئ [١٠٦] موجب اعتماد الأرض وتوفى عليه في نفس الأرض ، فتقف ويعود الأمر إلى ما تقدم ، وفيه نظر .

قال رحمه الله : ليس يصح أن يقال : إن الأرض خفيفة على ما حكى من أبي القاسم إسند لا بقوله تعالى : ، وألقى في الأرض رواسي أن تمد بكسرها (٢) فأنبت الجبال مؤثرة في وقوف الأرض وهي بأن تعينها على الوقوف أولى ، لولا أنها خفيفة وذلك لأن الذي يظهر لنا من صفات الأرض يقتضي فيها الثقل العظيم . وقد يجوز أن يكون خلق الله تعالى الجبال على ما ذكره في مواضع خفيفة منها ، فأناوجه سكون الأرض بها فبين على ما يجوز أبو هاشم ، رحمه الله ، في علة سكونها لأننا إذا قلنا إن نصف الأرض فوقاني يختص باعتماد صفلا والنصف التحتاني باعتماد علوا فلهذا تمتنع لولا الجبال أن يغلب اعتماد السفلى [اعتماد فوقاني فيقع في الأرض اضطراب (٣) ويصير للرواسي ، والحال هذه تأخير في الوقوف .

(٢) من الآية ١٥ من سورة النحل

(١) : - يمكن

(٣) : - اضطراب

باب

القول في التاليف

قال رحمه الله : أول من أثبت التاليف معنى يجعل محلين أبو الهذيل ، وفيه دليل على ذلك غيرنا البصريون ، وأفكره باقي الناس .

ودليل إثباته أن في الأجسام ما ينصب علينا فكذلك فلا بد (١) من وجه يؤثر في النفع فإذا لم يصح أن يكون لقوة من أحراه ، ولا صح أن يكون بالفاعل لما قد مضى من قبل لم يكن بد من معنى ، ولا يصح أن يكون المعنى هو المجاورة ، لأننا نقدر على ثقل هذا الجسم من مكان إلى غيره وإبطال كل ما فيه من المجاورات ، ولا نقدر على فك بعضه عن بعض . وهذا يعلم أن المعنى المانع لا يكون نفس الثقل ، لأنه إذا لم يختص الجميع فكيف يختص البعض ، فلا بد من معنى ثالث يحتاج إلى إبطاء عند تفكيكه البعض عن البعض ، ولا يحتاج إلى إبطاء في الجميع . هذا قوله . وذلك للمعنى إن حل في (٢) أحد المحلين لزم أن لا يمتنع الفعل لأجله في الحل الآخر ، لأن ما لم يكن حالا في محل ولا كان في حكم الحال فيه أم يصح أن يصير مانعا من الفعل فيه . ولا يلزم حل ذلك إمتناع (٣) (١٦٦ ب) الإرادة والكراهة لشيء الواحد وإن تنابر محلاهما (٤) لأنهما من حيث أوجبتا صفتين حدين للجملة صارتا كأن محلهما واحد ، وإن كان في التحقيق قد تنافرا محلها . وكذلك الجسم الثقيل إذا وضع على جسم خفيف فتعذر تحريكه ، فهو لأن ثقل الثقل قد صار في حكم الموجود فيه من حيث أنه في جهة . ولهذا يتبين أحدا

(١) : - فيه

(٣) : - لعلها : إجتناح

(٢) : - في

(٤) : - محلا لهما .

ثقل الحجر في يده إذا وضعه عليها ، أو يقول : إنه تنفذت إضاءات كثيرة فيه فامتنع تحريكه لأجل ذلك ، ومكنا . فالتنقير إذا لم يصح تحريكه بغيره دون بعض ، فهو لأجل أن الإتراق قد سيء في حكم الشيء الواحد ، فيجب أن يكون هذا المعنى حسالا في محلين .

وبعد : فلو لا أن وجوده (١) كما ذكرنا في المحلين ، لحل محل الإعتاد لأنه لما كان وجوده في محل واحد صار (٢) كما يتبع من ثقل البعض يتبع من ثقل الكل .

وبعد : فإن وجد في أحدهما فتعذر فكه عن الآخر بلزم أن لا يتعذر فك الآخر منه ، وكذلك إذا جعل وجوده في هذا دون ذاك القلة التي قد متاما .

فإن وهم زاعم أن التأليف متبنيان يصلان هذين المحلين فلأجل ذلك (٣) يصعب فك كل واحد منهما عن صاحبه ، فذلك باطل ؛ لأنه كان يصح انفكاك أحدهما عن الآخر لفقد جميع وجوه التعلق بينهما فمثل ما ذكرنا في جوار غير الجوهر من اللون . ولا يمكنه أن يجعل سبب المعنيين واحدا (٤) ، لأنه إذا تناهى المحل جما جاز أن يمنع مانع من توليد أحدهما دون الآخر ، وإذا صح وجوب انفصال أحدهما عن الآخر أزم جوار تصعب فك أحد الجسمين عن الآخر مع سهولة فك صاحبه ، وذلك باطل .

قال رحمه الله : (علم أن المعتمد في إثبات التأليف ليس إلا ما تقدم . وقد ذكر أبو هاشم في آخر الجامع الصغير طارفا ركيكة سوى ما ذكرنا ، وذكر بعض ذلك في الجامع الكبير قال : لو لم يكن في الجسمين — إذا تجاورا — معنى هو التأليف ، ولم تكن الا المجاورة ، لوجب إذا تقاطعا من مكان إلى مكان ،

- (١) هـ : واحد (١) هـ : — صار (٢) هـ : — ذلك (٣) هـ : واحد (٤) هـ : واحد

فيطلب المجاورة التي بينهما أن تتأثر أجزاءهما (٥) ، وإذا كنا نعلم خلاف (١٦٧) ذلك دللنا على أن التأليف معنى هو غير المجاورة .

وقال أن يترمز ذلك : بأن تلك الجوارات إذا بطلت خلفها مجاورات أخرى ، فلذا لا تتأثر أجزاءه . فسيل المجاورة عنده سبيل التجاور متدينا ؛ لأنه يعطل عند الثقل ولا تتأثر الأجزاء لما كان يخالف ذلك التجاور غيره . وقال أيضا : لو لم يكن في الجسم الا المجاورة ، لوجب فيمن يقدر على نقل ثوب ويأخذ من مكان إلى مكان أن يقصر على نسجه ، والصبي يتأني منه الثقل ويتمدر عليه النسيج . فلو كانا سواء لاحتاج في أحدهما من العلم إلى ما يحتاج إليه في الآخر ، ولا تنوى حال الصبي الذي يحمل النسيج وحال الناسج لأن كل واحد منهما لم يأت بنهر المجاورة .

وقال أن يقول : ليس في النسيج إلا مجاورات منحصرة ، وهي لا تتأني من كل واحد ، وإنما يصح إيقاعها من العالم بها ، ومع تأني من الصبي فعمل وجه الاحتذاء لأعلى سبيل الإبتداء ، ويقول : وأنتم وأن أمهم التأليف معنى ثم انجما على الكون يقولون : إن المجاورات التي يفعلها الناسج يحتاج فيها إلى علم لوقوعها على وجه منصوص ، فكذلك أقول أنا وأن نفيت ذلك المعنى ، وقال أيضا : وكيف يصح أن يقال في الجسمين إذا اجتمعا أنه ليس هناك الا الكون الذي هو المجاورة ، وأنه لا معنى سواء مع أن التأليف من جنس واحد والكون يتشاد ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر وهذا ضعيف جدا لأن من نفى ثبوت معنى غير الكون لا يصح أن يحتاج عليه بأن يقال : إن التأليف من جنس واحد ، وهو ثابته ويصير بنسبة الاستدلال بالفرع على الأصل لأنه رام الاحتجاج على إثباته بصفة له ، وذلك بعيد .

(١) هـ : أجزاءهما .

وقولنا من هذا قوله : إن الجزء يتألف إلى ستة أجزاء فتوجد فيه أجزاء من التأليف ، فكيف يكون هو والكون سواء . وذلك بما لم يسلم (١) ، لأن المخالف يقول : إذا تألف إلى ستة أجزاء ففيه كون واحد فقط ، وإنما الأجزاء التي تألفت إليه فيها أكثران يمددها .

وربما قال أبو حاتم رحمه الله : لو لم تكن إلا المجاورة (١٦٧) لوجب فيمن قطع مضوا من أعضاء غيره ثم جاور بينه وبين المقطوع منه ، أن يلتزم لوجود المجاورة ، فإذا عرفنا أن لا إلتزام ، دل على معنى سوى المجاورة ، وهذا معترض ، لأن النقصم أن يقول : قولنا (٢) ما هنا كقولك في نفس التأليف ، لأن ذلك أنه متى حصلت المجاورة فالتأليف موجود معها ، ومع ذلك فلا إلتزام ، ولم يدل فقد الإلتزام على فقد التأليف ، لما احتج إلى شرط رائد على ما هو موجود ، فكذلك (٣) قولنا في المجاورة (٤) أنه إنما (٥) لا يلتزم بها هذا المضو لفقده الشرط فيه . فبهذه الطرق قد بان لك ضعفها .

قال رحمه الله : إعلم أنه يثبت التأليف فيها لا يتصعب (٦) تفكيكه كما يثبت في متصعب التفكيك ، وإن كنا نشبه هناك بدلالة أخرى ولا طعن علينا في ذلك ، لأن إثبات مثل الحكم بغير تلك الدلالة صحيح على ما يثبت حدوث الجسم بغير طريقنا في حدوث العرض (٧) .

ولسنا نجعل التأليف علة في التحقيق لتصعب التفكيك ، فكان يقال : فكيف (٨) ثبت العلة ولا حكم ؟ وهل ذلك إلا مناقضة ، إنما نجعله متناً ، ولو

- | | | |
|-----------------|--------------|------------|
| (١) : لا يسلم | (٢) : أقول . | (٣) : فذلك |
| (٤) : المجاورات | (٥) : لم | (٦) : يصعب |
| (٧) : الأجزاء | (٨) : كيف | |

كان علة لم يجر اختلافه بالفاطين . ومعلوم أن أحوالهم تختلف في تعذر التفكيك عليهم ، ولهذا لا يصح أن يقال : يتعذر أو يصعب فكك على القديم تعالى ، ولو كان علة لوجب ذلك . وإذا جعلناه متناً جاز وقوف كونه متناً على شرط (١) ، وهو أن يصادف في أحد محلي رطوبة وفي الآخر يبوسة .

قال رحمه الله : وقد منع أبو يعقوب البستاني من وجود التأليف إلا فيما يتصعب فكك . والذي يبين فساد ما الذي يرفعه هو المجاورة ، فإذا (٢) وجدت في غير ما يتصعب فكك وجب وجود التأليف كما يجب مثله فيها ذكره .

ولا يمكن أن نجعل تولدها له مشروطاً بثبوت الرطوبة واليبس ، إلا كان يجب وجودهما معاً في محل السبب الذي هو الكون لأن ما يجهل (٣) شرطاً في التوليد يجب اختصاصه بمحل السبب أو يجري هذا المجرى على ما يقوله في توليد الاعتقاد الصوت (٤) بشرط الصلابة (٥) (١٦٨) لأن ما حصلت فيه الصلابة جهة الإعتقاد فصارت كأنها موجودة في محل الاعتقاد .

ولا يصح أن نجعل التأليف محتاجاً في الوجود إلى الرطوبة واليبوسة لأنهما ضدان ، ولا نهوز حاجة الشيء إلى الضدين . ولسنا نجعله محتاجاً إلى التكوّين على تضادهما ، وإنما يحتاج إلى تجاور محلي .

فإن قال : إذا (٦) اختلف المحل بهما صارنا ضدّين في المجلس فيصح وجودهما . قيل : بل يجب وجودهما معاً في كل واحد من المحليين لأن وجود التأليف هو على هذا الحد لا أنه متصعب ، ولكنه موجود في كل واحد من المحليين ، فنسب

- | | | |
|------------|----------|-------------|
| (١) : شروط | (٢) : م | (٣) : لا |
| (٤) : م | (٥) : لا | (٦) : الصوت |
| (٧) : فاذا | | |

في الرطوبة واليبوسة مثل ذلك .

وبعد . فكان يجب برزوال^(١) الرطوبة أن يسهل التفريق^(٢) لأنه يزول
بالتأليف لفقد ما يحتاج إليه . ومعلوم أن الآخر إذا طبخ صعب^(٣) فكمه مع
زوال أكثر الرطوبات التي كانت فيه وغلبة أجواء الييس عليه ، ولاجل ذلك
إذا كثرت بعد الطبخ ثم رمت إلتصاقه لم يأت .

وبعد . لحكم التأليف تصور على مسطح فلا يحتاج إلى أزيد منه ، فقد بطل
إذا حاجة التأليف إلى أزيد من المحل . وإذا كان كذلك فيجب مسطح وجوده في
الجسم وإن لم يتصعب فك بعضه عن بعض .

قال رحمه الله : الإجماع يختلف على التأليف بحسب ما تجارته من المعاني ، كما
نقوله في الإلتزاق والصلابة والقدرة ، فإنه إنما يصير كذلك بالرطوبة واليبوسة
لأنه قد بينا أنه يوجد من جلت مالا يتصعب معه التفكيك ، كما يوجد في
الأجسام الرطبة على حيالها^(٤) ، وكذلك في الأجسام اليابسة . فلا بد إذا تصعب
للمسك^(٥) من أمر وليس إلا ما ذكرنا من وجود الرطوبة في أحد محلي ووجود
اليبوسة في المحل الآخر .

وليس يصح أن تصرف صعوبة التفريق إلى كثرة أجواء التأليف وسهولة
إلى قلتها ، وإلا لزم تهويل أن يصير الحديد في بعض البلاد بمنزلة الصمغ قلة
أجواء التأليف فيه مع ثبوت الرطوبة وقهيس بين أجوائه ، وذلك باطل . وإنما

تأتي^(١) من دأود عليه السلام عمل الدروع على سهولة لا لتفهم حصل في الحديد
بل لكثرة ما أعطاه الله تعالى^(٢) من القدرة .

وأما^(٣) [١٦٨ ب] الصفحة فهي تأليف يوجد في محل الحياة ، أو إذا
كان على حد الالتصاق كما يقال كوز صحيح . والممسك^(٤) تأليف بين محل الحياة
وبين غيره طلباً لإدراك ما فيه . والنزق عامة بين محل الطعام والقاء طلباً له .
والشم عامة بين المفهوم ومحل الرائحة طلباً لإدراكها . فتختلف هذه الأسماء
لوقوع التأليف على وجوه .

فأما المحسوسة واللين فالمرجع بهما إلى تأليف مخصوص . فلي كان على حد
التعريض فهو المحسوسة . وإذا كان على طريقة الاستقامة فهو اللين : وقد يعبر
باللين عن ما يصير دلالة إثبات الرطوبة . وفي الناس من أجهتها معنيين زائدتين
على التأليف ودللتنا على إبطاله : أنه إذا كان يجب صحة وجود التأليف على
هذا الحد ، ولا يكون خفياً أولينا لفقد ذلك^(٥) المحس ، أو يوجد ذلك المحس
فيوجد الجسم خفياً أولينا من دون ما ذكرنا من التأليف ، لأنه غير صحيح أن
يذهب تعلق بينهما ، فيصح انفصال أحدهما عن الآخر ، فإن ادعى امتناع
الانفصال فيهما وقيل إن التأليف يولد المحسوسة أو اللين ، فمعلوم أن التأليف
يوجد في مجلين . فيجب فيما يروى أن يوجد فيهما أيضاً ، فيصير إذا من
جلس التأليف .

هذا ، والتأليف^(٦) محال أن يوجد غيره ، وإن جعل امتناع الانفصال .

- | | |
|--------------|---------------|
| (١) : توارل | (٢) : الخرق . |
| (٣) : يصعب . | (٤) : حالها |
| (٥) : فك | |

- | | |
|------------|--------------------|
| (١) : يأتي | (٢) : تعالى |
| (٣) : فأما | (٤) : وليس |
| (٥) : ذلك | (٦) : هذا والتأليف |

لأنه لا يمكن أن يثبت أن شيئاً واحداً من الكون لم يصح ، لأن الكون يصح وجوده في الجزء المنفرد ، فيبقى صحة وجود الخفوة فيه .

هذا إن ولد الكون بحيث هو - وإن ولد بحيث المخلان فهو التأليف . وأحد ما به يبال أن تكون الخفوة واللين معنيين زائدين على ما قلناه ، هو أنه قد ثبت أن حكمهما مقصور على المحل . وما هذا سببه يصح وجوده في المنفرد (١) من الأجزاء . فإذا قال القائل : لا يصح أن يوجد إلا (٢) في محلين ، فقد صيرهما من جنس التأليف ، وهو الذي نريد .

فأما التفرقة بين الخشن (٣) واللين ، فغير دالة على أن هناك معنيين مختلفين ، بل هي (٤) لأن أحدهما متى أمر به على الخشن داخلته أجزاءه أجزاءً به لمكان التفرس الحاصل فيه ، فيحصل ألم وتفرق ، وليس كذلك في اللين . ولا يصح أن يدهى [١٦٩] إدراك الخفوة واللين دون التأليف ، لأننا لا نعلم ذلك والقول : إن (٥) المذكور في الخشن هو ما ذكرنا من الألف الحاصل عند إمرار اليد عليه .

ومنى قال القائل : فأحدنا يقدر على التأليف ولا يقدر على طين الخشن وتقسيم اللين ، ولو كان الجميع واحداً لما صح أن تفرق القدرة . فنجوابنا : أنه قد يقدر على ما ذكرت ، لأننا إذا قلنا القائل أو الخوطر فيهما البصر من الخفوة وقد تزيل عن الخشن أشياء من أجزائه فيصير لنا بأن زده إلى حد الاستقامة . وإذا تعدد الحال في بعض المواضع فللحاجة إلى آلات لطاف قد قدناها . فهذا

طريق القول في الخفوة واللين (١) . ومن هذه الجهة الطول والعرض والعمق ، لأن المرجع بهذه الأسماء إلى تأليفات ذائبة في هذه الجهات . فذلك قول : طوت الحديد إذا فعلت فيه هذه للمناسات الخصوصية .

وقد منع أبو القاسم من ذلك فقال : إن الطويل يضم إلى الطويل فلا يزداد طوله ، وهذا إنما يكون إذا حصلت المناسات بينهما في غير الجهة التي سميناها طولاً . وذلك عبارة لا غائبة في الآثار فيها .

ومن جملة الأسماء التي تطلق على تأليف مخصوص هو المصاكة ، فإنها عبارة تجمع بين جسمين صليبين حقيقتاً حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينهما مع الإختلاف ، ويحصل هذه المصاكة شرطاً في أوليد الإختلاف الصورت لا أنها تولد ، وإلا لزم أن تكون مولدة في كلا محليها . وهذا يجعله من جنس التأليف ، وقد ثبت أنه بخلافه (٢) . وإنما وجب اشتراط هذه الشروط في المصاكة لعلمنا أن الجسمين المتباينين لا يوصفان بالمصاكة ، ولا إذا كان تماسهما مع ابتداء حدوثهما لم يوصفاً (٣) بذلك ، حتى لو خلقهما الله سبحانه (٤) متماسكين لما وصفا بالمصاكة . ولو كانا متماسكين ولم يكن بعد تزايل وتفرق (٥) لما وصفاً بذلك ، كالأجزاء المبررة فإنها لا توصف بمصاكة بعضها لبعض ، فلا بد من أن تكون هذه المصاكة متجددة من تزايل وتفرق (٦) . ثم لابد من صلاتهما ، فإن الرخو من الأجسام لا يوصف بذلك على ما نعلمه من حال ضرب الصوف على الصوف [١٦٩ ب] وأن كنا نعلم هناك صلابة ما فلا بد من حصول المصاكة .

- | | |
|------------------|---------------|
| (١) هـ : والين . | (٢) و : هـ . |
| (٣) و : يوصفان | (٤) و : تعالى |
| (٥) و : تفرق | (٦) و : وتفرق |

- | | |
|--------------------|--------------|
| (١) هـ : المنفرد . | (٢) و : لا . |
| (٣) و : الخفوة . | (٤) و : هي |
| (٥) هـ ، ا ، ن | |

بينهما (١) وإن حدث ، لكن أهل اللغة لا يصفونه بذلك . ولو حلت المصاصة بين الصلين ثم لم تكن عقيب حركات متوالية أو ملوحة يقل السكون بينهما (٢) لما ثبتت (٣) المصاصة . فلماذا أو وضع أحدا يده (٤) على الأرض وضعاً خفيفاً لم يقل إنه صاك الأرض بيده . ولا بد مع ذلك كله من الإحتماد عليه ، فعند اجتماع هذه الأوصاف يوصف التأليف بالمصكة . ثم الذي يبين أنه يرجع بها إلى التأليف المخصوص أنها لو كانت سواء ، لصح وجودها من دونه على ما ثبت في نظائره .

قال رحمه الله : إعلم أن هذه الأسماء التي تقدم القول فيها لا يصح إجراؤها على التأليف إلا بعد الوجرد ، لأنها تنبئ عن وجوده نفسه (٥) أو وجود معنى معه أو (٦) وجوده على وجه . والأسماء التي هذه حالها تختص الوجود . والذي يجرى عليه في الحالتين هو مثل التأليف والاجتماع والمصاصة . ولا يقال ، وهو معدوم ، أنه تهاور أو تماس أو اتصال ، وإنما يقال عند وجوده (٧) .

قال رحمه الله : وقد بينا أن التأليف في كونه إلتزاقاً يفترق إلى الرطوبة واليبوسة وإذا احتاج إليهما في هذا الحكم ، فلا بد من حدوث التأليف لأن هذا من أحكام الحدوث . ولا يصح إلتزاقاً في حال بقاءه . يبين هذا أنه لا بد من تداخل الأجزاء ليحصل الإلتزاق ، ولأجل ذلك لم (٨) يصح الإلتزاق في الجزئين لأن التداخل بينهما لا يصح ، بل لا بد من أجزاء كثيرة . وعلى هذه

الطريق يمتنع إلتصاق (٩) الطين بالماء الصقيع لفقد الخلل وانسداده بالصقالة ، ويصح في الحاصل ثبوت الخلل فيه . وإذا أوجبنا حدوث التأليف لا يوجب حدوث الرطوبة واليبوسة ، بل تبعد الإلتزاق ، وإن كانتا باقيتين على مانع من حال رطوبة الماء ويبوسة التراب إذا خربنا بينهما اللتين (١٠) . ويفارق ذلك ما يقوله في كون الإحتماد لازماً أنه إنما يشبه إذا صادف حدوثه حدوث الرطوبة .

هذا كلام في التأليف الحادث وحاجته إلى ما ذكرناه . فأما إذا بقي قبل يفترق إلى بقائهما (١١) أم لا ؟ قال الفيض أبو عبد الله ، رحمه الله [١٧٠] : لا يحتاج في استمراره إلى ذلك ، وإن (١٢) إحتاج في الأول فجز أن يبقى التزاق ، وإن زالت أجزاؤه حين المنع من (١٣) ، وشبه (١٤) بالفعل وحاجته إلى فاعله (١٥) أن هذا استمرار الوجود به (١٦) لا يفترق إلى كونه قادراً .

والذي هو معلوم من هذه الجملة أن ألين قبل الطين هو أوزن ، فإذا طين إلتصقت بالنار أجزاء رطبة . وليس يصح أن يكون ما بقي كله أجزاء يابسة ، والارتمت كالنار . فالغالب فيه إذا هي الأجزاء الرطبة ، فلماذا يهرى . فإن الإحتماد سفل لا يلزم إلا بالرطوبة ، فالواجب إستواء حال الحدوث والبقاء في الحاجة إليهما ، وإن إختلفت الحال فيه على ما مضى . ويفارق حاجة الفعل إلى الفاعل لأنه محتاج إليه في الإيجاد لا في الوجود ، وليس هذه سبيل حاجة التأليف في هذا الحكم إلى ما ذكرناه .

- (١) : إلتصاق ، إ : إلتزاق (٢) و : ألين
(٣) : بقائهما
(٤) و : حته
(٥) و : فاعله ، والفاعل
(٦) و : ألين
(٧) : بقائهما
(٨) و : فاعله ، والفاعل
(٩) و : ألين
(١٠) و : فاعله ، والفاعل
(١١) و : ألين
(١٢) و : فاعله ، والفاعل
(١٣) و : ألين
(١٤) و : فاعله ، والفاعل
(١٥) و : ألين
(١٦) و : فاعله ، والفاعل

- (١) و : ألين
(٢) و : ألين
(٣) و : ألين
(٤) و : ألين
(٥) و : ألين
(٦) و : ألين
(٧) و : ألين
(٨) و : ألين
(٩) و : ألين
(١٠) و : ألين
(١١) و : ألين
(١٢) و : ألين
(١٣) و : ألين
(١٤) و : ألين
(١٥) و : ألين
(١٦) و : ألين

قال أبو هاشم : رحمه الله : أن الجسم إذا كان بصفة للأنامات كالماء وغيره فالأثران لا يصح حصوله فيه ، إلا أنه لا يمتنع حصول اليسير منه في الماء لاسيما عند تظلل الهواء له ، والغالب فيه ليس ولكن لا يظهر هذا الذي ذكرناه في الماء إلا عندما يصير جليداً ، ولا شبهة في أن ما ليس بصفة الماء ، وإن كان في كل جزء منه جزء من الرطوبة ، يصح وجود الإلتحاق فيه .

قال رحمه الله : إن سأل سائل عن أسنان المذنب (١) إذا أدخل بعضها في بعض ، لماذا يحسر تفريقها ؟ قيل له : قد يجوز أن يكون للتداخل الحاصل بينهما . وهذا أقرب (٢) من أن يقال : هو للرطوبة واليبوسة ، لأنه لو كان لأجل (٣) ذلك لكان يحسر التفريق عند التجاور فقط لحصولهما والحال هذه .

قال رحمه الله : لا يصح في التأليف أن يوجد لافي محل لأن أنصر حكم يبيح مما هو (٤) عليه في ذاته . فنفتار عند الوجود إلى محلين متجاورين ، إذ لا يمكن الإشارة إلى أمر سواء ، مع أنه لا بد أن يكون في ذاته عيذاً عن فهمه . ووجوده لافي محل يقتضي زوال هذا الحكم ، وفي ذواته إقلاب جنسه .

وكما لا يصح وجوده لافي محل فليس يصح وجوده في أزيد من محلين ، والأفول محل ثلاثة محال الزم في الخط للركب من ثلاثة أجزاء وفي الوسط تأليف واحد ، أن لا يصح التفريق بينه وبين أحد الطرفين . أو إن صح ذلك يقتضي وجود [١٧٠ -] التأليف من وجه وعدمه من وجه آخر ، وأن يقال : إذا فرقناه من أحد الطرفين يفترق من الطرف الآخر فيقتضي هذا ، إذا قطعنا الجسم بنصفين ، أن تتأثر أجزاؤه .

قال رحمه الله : البقاء صحيح على التأليف لمثل الدليل الذي تقدم في اللون ، ولأنه لو لم يبق لكان : إما أن يتأني تفريق الملتقي على سهولة أو يمتنع أحلا ، فأما أن يتأني على وجه الصعوبة فلا ، لأن القدم تعالى ، وأن كان يزوم إيجاد التأليف حالاً بعد حال فيه ، فمراده بالوجود أول ، فكان يمتنع ، وإن كان لا يزوم ذلك وجب تأنيه بسهولة . ولا يمكن أن نجعل المتقدم من التأليف وقد يظل مانعاً ، فليس إلا أن هناك أمراً باقياً يحتاج إلى إبطاله ولا يولده بعضه بعضاً فتصرف تصعب التفريق إليه على ما بينته من بعد .

فأما أبو هاشم رحمه الله فقد جعل الدلالة على بقاء التأليف وجوب إعادته في المكلفين وإعادة ما لا يصح البقاء عليه محال ، وذلك لوليت لكان من أظهر ما يقتضي بقاء (٥) التأليف ، إلا أنه غير صحيح .

وقد نستدل على بقاءه بما جرت إليه المجاورة وهي باقية ، فيجب بقاؤه أيضاً على نحو ما قاله أبو هاشم رحمه الله . أن القدرة إذا بقيت — وهي مفترقة إلى الحياة — فكذا الحياة . إلا أن هذه الطريقة معترضة هنا (٦) ، وعلى أنه إنما يحتاج إلى التجاور وليس إلى المجاورة . قال رحمه الله : ليس يتناول الإدراك هذا المعنى لارؤية ولا سمياً . هذا قول الشيخ أبي هاشم . وعالقه الشيخ أبو علي رحمه الله قائمه مدركاً بالطرفين جميعاً كقوله في الإكوان ، وإنما يستمد أبو علي في التفرقة على قريب مما تقدم في الكون .

والذي يدل على أنه لا يدرك وجوب التفرقة : لو كان مدركاً بين قليله وكثيره ، ووجوب أن يثبت للحل به هيئة متضادة كالحرارة والبرودة واللون ، ولكننا نعرف عند الإدراك غير تجاور المحطين ، وقد قال أبو هاشم : لو كان

(٢) : قرب

(١) : — المخط

(٤) : — هو

(٣) : كذلك

(٢) : هناك

(١) : في

مدركا لطل كيون الحجاب منأ من الرؤية لان الصفحة الاولى من الجسم اذا كان بيننا وبين ما(١) يلها تأليف ، فان ادركنا(٢) التأليف وجب أن ندرك الصفحة ، لأن إدراك الحال يقتضئ إدراك محله ، وهو حال فيها . ثم هكذا حتى نرى سائر صفائح الاجسام .

قال الشيخ أبو إسحاق هذا إنما يجب فيما يستند حلوله بمحل واحد ، فأما الوجود في محالين فلا يجب ذلك فيه لأن قاعدة الشماع تحصل مع أحد المحالين بحيث لا سائر ولا ما يقدر فيه السائر دون المحل الآخر . فصار ما ذكره معترضا على ما قاله(٣) أبو هاشم .

ولك أن تذكر في الدلالة على أنه غير مدرك أنه لو كان كذلك(٤) لم يصح وقوع الحاجة إلى إيراد الدلالة الطيفة على إثباته(٥) ، وقد ثبت وقوع الحاجة إليها .

قال رحمه الله : التأليف جنس واحد فلا اختلاف فيه ولا تضاد . هذا قول أبي هاشم . وقد كان أبو هاشم يثبت فيه الاختلاف حتى بلغ به التضاد ثم رجع عنه آخر ، وقال إنه جنس واحد . وإنما نعلم إنتفاء التضاد عنه بضعة تأليف الجزء إلى ستة أمثاله ، ولو تضاد التأليف لم يصح اجتماع الكثير منه في المحل الواحد . وإذا بطل التضاد وجب أن يكون متماثلا ، لأنه لو كان مختلفا لم يكن ليكن الكثير منه بالعدد الواحد وبما يجرى مجرى العدد من الإفرق ، لأن الشيء الواحد لا يثنى

شيئين(١) مختلفين غير متضادين(٢) .

وإذا أردت أن تدل إبتداء على ثبوت تماثل التأليف كقول : ان أخص ما يجب له هو إفتقاره عند الوجود إلى محالين متجاورين ، وقد اشترك الكل فيه ، فيجب أن تتماثل أجزاؤه .

ولنا قول : إن حلوله في المحالين يقتضى تماثله ، فيقال : فكيف يقع التماثل والاختلاف بالحلول ، بل حاجته عند الوجود إلى محالين متجاورين قد مر(٣) عن(٤) غيره من الاجناس . فلو اختلفت أجزاؤه(٥) لم تصح أن تشارك في هذا الحكم .

وبعد : فلو اختلفت(٦) لصحت الإشارة إلى وجه يعمل سببا للاختلاف . ولا يمكن في ذلك الا اختلاف أشكال المحال . أو أن مع بعض التأليف يصح وجود عرض لا يصح وجوده مع تأليف سواه . أو أن(٧) بعضه طول وبعضه عرض ، أو بعضه إلتزاق وبعضه ليس بالتراق . وإذا بينا أن شيئا من ذلك لا يؤثر في التماثل ولا يوجب (١-١) الاختلاف ، فقد صح ما أردناه . ومعلوم(٨) أن للثلاثة معنى منها أربعة يضم مثله أخرى إليها ، والمربع تأخذ أطرافه فتخرج عنه مربعة ، والتأليف الأول باقٍ فيه ، وإنما ضم غيره إليه أو أخذ منه بعضه . وبشيء البد لو حصلت في ضاعيف أجزاء القالب لصح وجود العلم فيها(٩) . ولو ثبت

- | | |
|-----------|---------|
| (١) : ٥٠١ | شيئين |
| (٢) : ٥ | تتبع به |
| (٣) : ٥٠١ | أجزاء |
| (٤) : ٥ | وان |
| (٥) : ٥ | و : بها |
| (٦) : ٥ | و : من |
| (٧) : ٥ | و : من |
| (٨) : ٥ | و : من |
| (٩) : ٥ | و : من |

- | | |
|---------|---------|
| (١) : ٥ | و : بها |
| (٢) : ٥ | و : بها |
| (٣) : ٥ | و : بها |
| (٤) : ٥ | و : بها |
| (٥) : ٥ | و : بها |
| (٦) : ٥ | و : بها |
| (٧) : ٥ | و : بها |
| (٨) : ٥ | و : بها |
| (٩) : ٥ | و : بها |

مع غيرها تلك البنية لصح وجود هذه المعاني فيها ، وإن كان التأليف الأول باقياً فيها .

وتأليف الجهاد لو وجد معه المعاني التي تختص الحياة في الوجود اليها ، لصح وجود الحياة معه . وكل (١) تأليف وجد في أحد معطيه وطوبى وفي الآخر ليس فهو التناقض ، والاختلاف لا يقع باقتران غيره . ونفس ما هو طول لا يصح أن يكون عرضاً (٢) ، لأنه إنما يكون طويلاً (٣) بأن يوجد في قبالة الرائي . ولو تغير الموقف عليه لكان عرضاً ، والاختلاف لا يتبع الاسماء ، ولهذا يصح أن تكتسب القصة فتجعل كالصليب ، وتجسر زواياه فيصير ما كان طولاً عرضاً ، وموقف الرائي واحد ، فصح أن لا وجه يقتضي كون التأليف مختلفاً .

ويمكن أن تكون القصة في اختلاف التأليف أن يقول قائل : إنما تفرق بين تأليف المدور والمربع ، ولا يمكن أن تصرف هذه التفرقة إلا إلى اختلاف التأليف وهذا مبنى على إدراك التأليف ، وقد منعنا منه فيما قبل . ولو ثبت لم يكن يلزم صرف الفعل إلى اختلاف التأليف ، فقد تفرق بين التثنية على بعض الوجوه وهذا أن هذه التفرقة هو أمر راجع إلى نفس الأجزاء في زيادتها وتقصانها وذهابها في جهة دون أخرى (٤) لا لأن التأليف مختلف .

فأما القصة في تضاد التأليف ، فقد كان الشيخ (٥) أبهر على رحمه الله ، يقول :

- | | |
|-------------------|-------------|
| (١) : فكل | (٢) و : عرض |
| (٢) و : طويلاً | (٤) و : جهة |
| (٥) : ١ : — الشيخ | |

إن الجوهر إذا أحاطت به ستة أجزاء (١) ، فالوسطاني المحاط به لا يصح أن يتألف إلى جزء سابع ولم يكن الوجه فيه إلا تضاد ما بينه وبينه من التأليف ، فقد أخطأ ، فإن (٢) استطاع ذلك هو لأن الجزء لا يصح أن يلقى إلا ستة أمثاله ، فهو وجد سابع — والحال ما ذكرناه (٣) على وجه التأليف إلى الأوسط — لا يقتضي تداخل الجواهر . يبين هذا (١٧٢) أنه لو كان لأجل التضاد لكان بازالة أحد هذه الأجزاء الستة لا يتغير . ومعلوم عند ذلك صحة تأليف السابع إلى هذا الأوسط . فبطلت هذه القصة .

فصل

في أنه لا ضد للتأليف من غير نوعه [

إعلم أنه كما لا يتضاد التأليف فلا ضد له من غير نوعه والواجب في القادر عليه أن يقتصر على ضده ولا (٤) شيء ، هذا سبيله ، ولأن الذي يشبهه الحال فيه هو الإفتراق ، وقد ثبتا كونه معنى زائداً (٥) على الكوئين ، وهما يضادان المجاورة ، فكيف يضادان التأليف !!

وبعد ، فإذا ثبت في الإفتراق أن المرجع به إلى الكوئين فلو جرى بينه وبين التأليف تضاد وام بصح في واحد من هذين الكوئين أن يجمع التأليف ،

- | | |
|----------------------------|--------------|
| (١) و : جواهر | (٢) و : لأن |
| (٢) و : ما ذكرناه | (٤) و : + في |
| (٥) ولا : مكرر بالنسبة و . | (٦) و : زائد |

وقد ثبت صحة وجوده معه إلى أن يوجد الكون الآخر ، ولو صادف التأليف
لراجع التضاد إلى كل واحد منهما .

وبعد : فلو كان للتأليف ضد لكان يقتضى أن الضد مثل ، لأن من حق
الضدين أن يحتاج كل واحد منهما إلى ما يحتاج إليه صاحبه . سواء تضاداً على
محل أو حتى حتى يصح وجود كل واحد منهما بدلاً من الآخر ، وحال المحل أو
الحى كما كان إلا فيما يجب عنهما ، فإنه منفصل عما يحتاج إليه في الوجود . وقد
صح حاجة التأليف إلى تجاوز المحليين ، فيجب في ضده مثله حتى يوجد الاقتران
في محلين متجاورين ، أو يوجد التأليف في محلين متبايعين لصحة وجود ضده على
هذا الحد . وهذا يقتضى كون كل واحد منهما مثلاً لصاحبه .

ولما أوجبت ثبوت هذه القضية في كل هذين العالمين لم نقل بذلك لا بعد
هاتين طريق معرفة المتضادات ، فكنا نبرز في السواد وغيره — إذا طرأ على
المحل — أنه لا ينفى البياض ، وإنما ينفى معنى يحتاج البياض في الوجود إليه
فيتمنى بفقده ، وكذلك فيما يتضاد على الحى ، فيجب أن نقضى بأنه لا يحتاج^(١)
أحدهما إلى أن يدعى ما يحتاج إليه الآخر ، وإنما يفترق الضدان في أن لأحدهما
صفة بالعكس من صفة الآخر ، فيتضاد الموجب منهما والذي يهكل في ذلك
هو أن يقال : إن^(٢) إن اعتقاد حصول الذات على صفة مضاد لاعتقاد أنه ليس
عليها . ومع هذا فالأول^(٣) يحتاج إلى اعتقاد صحة كون الذات على تلك [١٧٣]
ب [الصفة دون ضده . والجواب : أنه متى حى بالصحة ما ينتظر قائماً لا يوجب
الحاجة التي ذكرناها ، لأنه ليس يفترق اعتقاد كون الذات على صفة إلى اعتقاد

صفة كونها عليها من بعد . وإن حى بالصحة ما يتبع الثبوت وهو نفي الاستحالة
فهي تتبع الثبوت دون أن يفترق^(١) اعتقاد الثبوت إليه . فصار الأمر بالعكس
عما قاله^(٢) .

فصل

[في أن التأليف يحصل في أكثر من محل]

إذا ثبت كون التأليف من جنس واحد ، ووجود التماثل قد صح في الأصل
على محل واحد ، فهكذا يجب في التأليف . لكن وجود الكثير منه في محل واحد
هو إما بأن^(١) يلقى الجزء ستة أثمانه فتوجد فيه ستة أجزاء من التأليف ، وإما
أن يفعل الله تعالى حالاً بعد حالاً ابتداء التأليف في الجزأين ، أو يفعله أحدهما على هذه
الصفة إذا لم يحصل تباعد المتجاورين شرطاً ، وإما بأن يجوز وقوع الجزء على موضع
الإتصال من الجزأين فيوجد فيه جزءان من التأليف لثاقفه إليهما . فعل هذه
الطريقة تثبت ذلك .

فصل

[في أن تصعب التحكم راجع إلى القادر]

اعلم أن الذى ذكرناه من تصعب التحكم هو حكم راجع إلى القادر لا إلى
المحل ، والا كان يلزم أن لا يتغير بالقادرين على ما تقدم ، وكان لا يتغير بكونه
الترافق وأن لا يكون كذلك ، لأن إيجاب الحكم كان يرجع إلى أوجه وجوبه .
فكان يصح إثبات حكم في غير ما يصعب فسهل .

(٢) : ١ ، ٢ : ظنوه

(١) : و : يعتقد

(٣) : ١ ، ٢ : أن

(٢) : و : — يقال إن

(٣) : و : يعتقد

(١) : ١ : لأنه يحتاج .

(٢) : ١ : فأول

فصل

[في أن تأليف الجماد كافراً]

مضى ما يقره معانيها ، وحسم الله (١) ، أن تأليف الجماد كافراً هو أنه لا يثبت الجماد صفة راجعة إلى آحاده فيفارق بذلك المعنى الذي لأجل حياته قد حل محل الشيء الواحد . فثبت (٢) له صفات راجعة إلى جملة أجزائه .

فصل

[في قدرتنا على التأليف]

أعلم أن التأليف هو من الأجناس الداخلة تحت قدرتنا . ودليله وقوعه بحسب أحوالنا ووقوعه بحسب ما نفعلة من الأسباب وبمرتب أحكامه فيها . إلا أننا نقرر أن نفعلة متوالية (٣) عن المجاورة لتملأ فعله علينا ابتداء ، وهي ن تولد ما له تختلف . وأكثر ما تولده ستة أجزاء على ما ذكره في الجزء الملاقى لستة أمثاله . وهذا صحيح في السبب إذا ولد في المسال الكثيرة . وإن كان امتناع ملاقاته الجزء لاكثر من ستة أمثاله يصير وجهاً في الحصر فلا ينتقض ما قالوه في القدرة ، وأقل ما يولده أن يكون كل واحد من الكونين يولد تأليفاً بين هذا المحل وبين غيره . هذا هو الصحيح في قدرتنا على التأليف .

وقال أبو علي : قد يكون التأليف من فعلنا مباشراً بأن نوجده في محل (٤) القدرة وبه قال أبو حاتم وأولئك يرجع عنه إلى ما قدمناه ، وقال : لا أدري

وكما لا يحكم للمحل في الحقيقة بالتأليف ، فلا حال له به ، إذ لا يمكن الإشارة إلى حالة معقولة ، فإذا (٥) جعلت تلك الحالة صعوبة التفكير ، فهذا يقتضي أن تثبت في كل ما فيه تأليف . وقد يوجد التأليف ولا هذا الحكم . ومعلوم أن إيجاب المعاني الأحوال يرجع إلى الجنس لا (٦) إلى الوقوع (٧) على وجه .

وبعد : فكان يصح العلم بتلك الحال من دون العلم بنفس التأليف . ونحن لا نعقل أن يد من تهاور المعاني . وبهذا يقع لنا الفرق بين المؤلف وبين غيره . وإذا كانت (٨) ما معنا حالة فهي راجعة إلى نفس الكون لا إلى [١٧٣] التأليف .

وليس (٩) يثبت في التأليف ما نقوله في الكون ، لأن انفصل بين أن يكون كائناً في جهة أو في غيرها إلى نفس المحل يرجع ، وما هنا يرجع إلى القادر فافترقا .

وبعد : فالتأليف حال في محلين . فلو اوجب حالاً لمصلحة لاوجب لهما جميعاً فإن وجوده في كل واحد منهما لا على التصنيف والجنس ، وهذا يوجب أن يكون المعنى الواحد يوجب حالين ، وذلك باطل .

- | | |
|-------------------|---------------|
| (١) و : وإذا | (٢) هـ : لا |
| (٣) هـ : وقوع | (٤) و : كان . |
| (٥) هـ : — وليس . | |

(١) هـ : — وحسم الله . (٢) و : ثبت

(٣) هـ : متوالية . (٤) هـ : مضموس نوجده في محل .

ما قول أي حل في التأليف الموجود بين محل القدرة وغير محلها : أيحله مباشرة
أو متردداً ؟ والأقرب أنه لا فصل حل منعه بين أن يوجد في محل القدرة
أو في أحد محلها ومحل سواء .

فأما الذي قاله أبو هاشم في العسكرية ، وغيرها من كتيه : أن الأشبه
بالتأليف أن يكون متردداً لتعديه محل القدرة . فإنه وإن كان [١٧٣ ب]
ما يوجد في محل القدرة قد يكون متردداً فما يتعداه حل كل حال ، لا بد من كونه
متردداً فيبعد . لأن هذا يقتضي أنه إذا وجد بين محل القدرة أن يكون مباشراً
وإذا وجد بين محل القدرة وغيرها من محالها ، كالإصبع إذا ضممت إلى أخرى
أن يكون مباشراً أيضاً ، وقد عرفنا خلافه .

فصل

[في أن التأليف لا يولد غيره]

أعلم أن التأليف عملاً (١) حظ له في توليد غيره . وليس يكاد يشبهه الحال
إلا في توليد التأليف آخر أو البكون أو للاعتقاد أو لاجتماع مودة القدرة
أو التأليف ، الذي هو الصحة ، مولداً للحياة (٢) ، أو بنية القلب مولداً للقل أو
لجعل التأليف مولداً للآل بشرط اتفاق .

ولا يجوز توليد التأليف منه لأنه كان يجب أن يولد في حاله . فإن
سبب السبب إنما يترأخى إلى الحالة الثانية إذا لم يصح اجتماعها (٣) في الوجود

- (١) : لا . (٢) : الحياة أو يجعل التأليف مولداً .
(٣) : اجتماعها .

كالعلم والنظر ، أو يختص جهة وهي المكان الثاني كالاقتداء فلا يولد إلا في الثاني
فإذا قدما جميعاً في التأليف وجب توليده في الحال . وهذا يقتضي وجوده بما لا
يتأخر لتوليد في حالة ما من شأنه أن يولد أيضاً في تلك الحال ، ثم كذلك أبداً .

ولا يمكنه أن يجعل المانع من توليد في الحال وقوع الاشتباه بين السبب
والسبب ، لأننا قد علمنا (١) وجوب توليد له في الحال . فإن أدى إلى هذا الفساد
وجب أن نترك القول بالتوليد .

وقد ذكر أبو هاشم في الجامع : أن التأليف جاس واحد . وقد ثبت في
الأسباب أنها لا تولد أمثالها ، فكذلك يجب في التأليف ، إلا أن هذا الذي قاله
يترفعه الاعتقاد لأنه قد يولد مثله كما يولد مخالفة . وقال أيضاً : لو ولد التأليف
تالياً مثله لصح أن يولد ما يخالفه ، لكن ليس يتبع في السبب أن لا يولد إلا
نوعاً مخصوصاً دون ما يخالفه كالنظر ، لأنه لا يولد إلا قبيل العلوم دون غيرها ،
فإذا كان التأليف مثله ؟ فالمتقدم (٢) ما تقدم (٣) .

ولا يصح توليد للاعتقاد لأنه لا اختصاص بان يولد في بعض الجهات
أولى من بعض ، فيجب توليد فيها أجمع حتى يقف التثليل .

فإن قال : فكيف لا يحصل الإكتناز إلا وهو ثقيل لو لا توليد [١٧٤]
التأليف الثقيل (١) ؟ قيل له : ليس كذلك ، بل الاكتناز يحصل ولا ثقل ، وهذا في
الريح إذا فزع في الوقت . ولا يصح توليد الثقيل لأنه ليس بان يولد في بعض
الأماكن أولى من بعض لفقد الاختصاص . وتوليد الحياة أو القدرة أو غيرها

- (١) : قد بينا . (٢) : فالمتقدم .
(٣) : ما تقدمنا . (٤) : توليد التأليف الثقيل .

يقتضى قدرتنا على هذه الأمور وقدرتنا على أسبابها . والقادر على السبب يجب قدرته على ما يتولد عنه .

فأما توليده للألم بفطره إتيافه فلا يصح ، لأنه أن جعل مولدا في الحال لم يفسح لاختصاصه (١) أن يكون موجوداً متقبلاً حتى يحصل الألم . وإن ولد في الثاني فكيف بشرط بأمر لا يقارن وجود السبب (٢) وهو إتيافه لأنه يحصل في الأول دون الثاني .

هذا على أن الإتياف إن لم يحصل لم يصحح ، فبطل توليده له .

ولسنا نجعل توليد الضرر لعلم مشروطاً بإتيافه لأن البقاء (٣) على النظر لا يصح فكيف يجعل إتيافه شرطاً ؟

ولك أن نورد طريقة تمنع توليده لشيء من الأجناس ما خلا (٤) التأليف ، ومن أن نقول : قد صح في وجود التأليف أنه بحيث الحملان (٥) ، فإ يولده يجب أن يكون بحيث هو . وهذا يقتضى أن يصير التولد عنه من جنس التأليف لوجوده في الحملين . وبطل بهذه الدلالة توليد المصاكة ، التي هي التأليف ، للصوت على ما تقدم بل يجب كونها شرطاً .

فصل

[في شكل الأرض وتأليفها]

أعلم أن من جملة ما يصلح ذكره في باب التأليف أن تكلم في شكل الأرض

(١) : لاقتضاء . (٢) : و : السبب .
(٣) : و : النفي . (٤) : و : ما حل .

(٥) : ١ : المطين .

وعلى أي وجه تأليفها ، فقد اختلف فيه الشيخ : قال أبو علي : هو مطبق وليس بكروي . وتوقف أبو حاشم في شكلها . وكلامه إذا ذكر شكل الأرض يقتضى أنه قائل بأنها كرية الشكل ، لأنه يقول أن نصف كرة الأرض يقتضى باعتبار مسطحة .

والأول (١) أن يقال : ذهب أبي علي ، والمرجع فيه إلى السمع . قال الله تعالى : « وانه جعل لكم الأرض بساطاً » (٢) . وقال هو رجل وأفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » (٣) ثم قال : « وإلى الأرض كيف سطحت » (٤) . وقال « والأرض بعد ذلك دحاها » (٥) ، أي بسطها .

وقد استدلل على أنها مسطحة من جهة العقل [١٧٤ ب] بأن قيل : لو كانت كرية الشكل لم يختلف حال طلوع الشمس على المواضع ، ولم تكن لثرى الشمس في ابتداء الطلوع أكبر وكذلك عند الغروب ، وترى إذا بلغت كبد السماء كأنها أحمر . وإنما يصح لاختلاف طلوعها على المواضع (٦) انسطح شكل الأرض ومساكن الشمس لبعض مواضعها دون بعض . وعلى هذا قيل (٧) أن « الأرض بغير » تكون مدة النهار أطول من مدته عندنا حتى يزيد على سبعة عشرة ساعة ، وفي بعض البقاع تكون السنة ستة أشهر ليلاً كله وستة أشهر نهاراً كله وكل هذا لا يتم إلا والأرض مسطحة ، فتختلف مساحته الشمس لبقاعها .

(١) : فالأول

(٢) : الآية ١٩ من سورة لوح

(٣) : الآية ١٧ من سورة الفاشية

(٤) : الآية ٢٠ من نفس السورة السابقة

(٥) : الآية ٣٠ من سورة التازعات

(٦) : و : المواضع

(٧) : قيل

(٨) : و : بأن

(٩) : مكذبا في الأصل .

فاما الاستدلال على ذلك بانها لو كانت كرية الشكل لما ثبتت فيها المياه والسالك ، فقلنا ان يقول : إن شكنا جميع الارض كرى ، وفيها مواضع تختص بالتسطيح فتستقر فيها المياه .

فان قيل : لو كانت مسطحة على ما يذهبون إليه لوجب ان يبلغ الشمس في حال طلوعها جميع الارض وان تغيب في الوقت الواحد ، فلما عرفنا خلاف ذلك دل ان امتداد الوقت بها في بلوغ جميع الارض هو لانها كرية الشكل . قيل له : غير متبع ان يكون في الارض انماز ومواضع تتخفض وتعلو ، فلذا لا تصح في جميع الارض وإنما بلغها وتغيب عنها (١) على ضرب من التدرج لهذا المانع .

فان قال : إنما في الصيف إذا أردنا معرفة الزوال بنصب خربة ، فالظل الذي يتخلص منها يستوى في سائر البلاد . ولو كانت الأرض مسطحة لكانت تعاضى موضعها (٢) دون موضع . فإذا كان ظلونها في سائر المواضع على سواء ، فليس إلا أنها كرية الشكل . قيل له : نحن قد بينا اختلاف طلوع الشمس على البقاع ، فكيف يصح ما ادعيت . وعلى (٣) هذا ذكر أهل النجوم ان ما هنا مواضع لا يكون بها ليل ولا نبت نبات بها (٤) ، ولا يعيش فيها حيوان لفراط البرد ، ومواضع حكمها هذا الحكم لفراط [١٧٥] الحر .

فان قيل : أليس راكب السفينة يرى في سحرها بعض الكواكب ، فإذا صار شيئاً بعد شيء غاب عنه ذلك الكوكب . وعلى هذا (٥) قيل . إن إتقنا إلى

قاحية الفرضين ظهر لنا نوع من الكواكب يرفق عنا نوع منها ، وذلك لحدبة الأرض وكونها كرية وفي السفينة يقال : الغلة تقي أن الماء له حدبة ، والارض إذا كانت غزارة فهي مثله . قيل له : إنما إذا حكمنا بتسطيح الأرض لم تمنع من ثبوت سفود وجوبها ، وإن اخصم الكل بالشكل الذي ذكرناه . ولهذا يصح ما يقال في رؤية قوم سيولا وغدم لا يراه . ولليل مثله في نبات حس أنه ربما لم يرها قوم .

فان قيل (١) قد ثبت في كسوف القمر أنه من جهة ستر الأرض وانكشافه هو على هيئة الكرة ، فيجب فيها ستره (٢) أن يكون كريا . قيل له (٣) : لم تلم دلالة على أن سبب الكسوف ما قلتم ، قلنا ان لا نسله لكم . وعلى أننا إن (٤) سلطنا فيجب اذا انكشف على هيئة الكرة أن يكون السائر له كريا ، بل يمكن في أن يقرب من هذا الشكل .

وبعد : فإن بعد القمر هنا ينفي تحقيق معرفتنا بشكل انكشافه . فعلى هذه الجهة يجرى الكلام في ذلك . وليس في دور أفلاك الشمس والقمر والنجوم تحت الأرض ما يقتضي كونها كرية واقعة في وسط الفلك ، لأنها قد يجوز أن تكون مسطحة ، وتتحرك الشمس والقمر تحتها لا في مكان إلى آخر يطأها .

(٢) : ١ ، ٥ : ستر

(٤) : ١ ، ٥ : لو

(١) : ١ ، ٥ : قال .

(١) : ١ - ٥ : .

(٢) : ٥ : موضع

(٤) : ١ : بها نبات

(١) : ٥ : فيها

(٣) : ٥ : على

(٥) : ٥ : على

فصل

في ذكر بعض احكام التأليف

من خصائص احكام التأليف حاجته عند الوجود الى محلين متجاورين وان يصير التزاوق وصلابة وغير ذلك ، فيصعب فك (١) أحد المحلين عن الآخر ، ويختص بأن المثلين منه اذا وجدوا في محل واحد ثم وجد (٢) عند لما يحتاج اليه أحدهما انتهى هو دون صاحبه ، وكل المتانلات بخلاف ذلك . ألا ترى أن التأليف الذي بين الجزء الوسطاني وبين أحد الطرفين يزول عند التفريق بينه وبين هذا الطرف ، ويبقى التأليف بينه وبين الطرف الآخر [١٧٥ ب] وان كانا مثلين .

باب

القول في الاعتماد

الاعتماد معنى يوجب كون محل مدافعا لما يماسه إذا زالت الموانع . وظاهر كلام أبي القاسم يقتضي (٣) نفي هذا المعنى . والطريق الى إثباته الدليل ، وهو ما نجد من الفصل بين الجسم إذا ماسنا وحصل (٤) عنه مدافعة ، وبين ما ليس هذا سبيله . وهذه التفرقة لابد لها من أمر ، فإذا لم يجر أن يكون معنى من صفات الجسم ، ولا صبح (٥) أن يكون بالفاعل مثل ما قد مضى في باب الأكوان ، فلا بد من معنى موجود .

ولما يشبه بالحركة والسكون أو التأليف ، الذي هو عبارة بين الجسمين ، أو الرطوبة لأن الغالب في الاعتماد أن لا يحصل إلا مع أحد هذه الأمور .

ولا يجوز أن يكون هو المماس ، لأنها تحصل يتألف (٦) وبين أجزاء الهواء ، ولا نجد هذه المدافعة . وكذلك إذا قيل أن الفصل يرجع الى مداخلة الأجزاء

- | | | |
|----------------|---------------------|-------------------|
| (١) و : + كل . | (٢) هو : - و | (٣) ا : - و : - ن |
| (٤) ا : - و | (٥) ا : - ولا يصح . | (٦) و : يتا |

لأنها تحصل يتألف (٦) وبين أجزاء الهواء (١) ، وتحصل بين أيدينا والحجر المعلق بمعلقة نحلة ولا تحصل المدافعة .

وبعد : فإن التأليف مجلس واحد ، وهذا المعنى الذي لا حله يدافع الحمل غيره قد يختلف ويتألف .

ولا يجوز أن يكون حركة لأحدهما تضاد . وهذا المعنى لا يصح أن يدخله التضاد ، والله تدب وتحرك ولا تثبت لها مدافعة على أيدينا إذا دبت عليها .

وبعد : فلماذا توجد والجسم ما كن كالثقل إذا وضعا على اليد وقدسكي عن النظام أنه لا لم يثبت من الأعراض إلا الحركة ، قال فيها : هي على طريقين : أحدهما حركة زوال والآخر حركة [اعتاد] . والذي يذاه من الفصل بينهما بطل ما ذكره .

ولا يجوز أن يكون سكونا . لأن الحجر المعلق بسلسلة ساكن ولا مدافعة . فيجب أن تتبع المدافعة معنى حواء وليس برطوبة لأن المدافعة تثبت فيها لارطوبة فيه كالهواء إذا تدافع لي خروجه من الزق ، وكما يثبت في الرياح وماشا كلها .

وبعد : فالرطوبات تكثر في أحد الجسمين ، ومدافعة ماهر دونه في الرطوبة أزيد من [١٧٦ م] مدافعة . وهذا على ما تعلم من أن الرطوبة في الماء أكثر منها في الحديد والحجر ، ومدافعتها (٢) أقوى من تدافع الماء . فيجب أن يثبت معنى زائفاً وهو الذي زعمه . ويدل على إثباته ما صبح في الثقل من وجوب إخماده على وبيرة واحدة إذا لم يكن هناك مانع ، فلا بد من معنى يوجب هذا الذول ، فإذا لم يصح في ذات الجوهر أن يولده والال لم تكن حركته في جهة أول من

- | | |
|----------------|-----------------|
| (١) و : الهواء | (٢) ومدافعتها . |
|----------------|-----------------|

جهة ، فلا بد من معنى وهو ما ذكرناه من الإعتاد . ويدل عليه أن القادرين إذا تساوى مقدورهما وتماهى في جذب جبل فوقه ، فليس الاشتكاك مافلا من الإعتاد ، لأن المنسج إذا لم يصح وقوعه إلا بفعل والتكون لا يصح أن يؤثر في ذلك لأن فعل أحدهما فيه من جنس فعل صاحبه ، والمثلان لا يتماهىان ، فلا بد من صرف ذلك إلى أن كل واحد منهما أوجد مامن شأته أن يقتضى إتهذاب الجبل إلى جهته لولا منع ، وقد تكافأ فعلاهما فوقه الجبل ، وهو الذى نروم إثباته .

فأما الاستدلال باشتداد هبوب الريح ومنها أحدنا من أن يعنى في خلاف جهتها وما يجده من الألم عند حمل الثقل ، فلا بد فيه من الرجوع إلى الطريقة الأولى ، وإنما هو تغيير مثال وكشفه هو بما قد سناه .

فصل

[فى إن الاعتماد لا يدرك لسا]

قد ذهب أبو هاشم إلى أن الاعتقاد مدرك لسا ، فلا يحتاج إلى إثباته (١) إلى دلالة ، والأدلة التى تقدمت على ثبوت التغاير ، فإن المدركات قد نفتته بأخبار (٢) لسا ، فتورد الدلالة على تفصيل حالها . وقد منع أبو حنبل من ذلك ، وهو الصحيح . ولا تكاد تقع الدجة في إدراكه (٣) بطريق آخر . فإن أحدنا يرى الجسم ينظت ثقيل . فإذا عاجله وجده خفيفاً . فالرؤية إذا لامدخل لها في الاعتقاد . وأما الحراس الآخر فأبعد من أن يشتبه الحال فيها ، وقد تعلم الثقل تهيلاً (٤) بالاداء لا لاجل الإدراك .

- (١) و : إدراكه
- (٢) و : إدراكها
- (٣) و : بأخبارها
- (٤) و : قبلا

فأما الدليل على أنه غير مدرك لسا فهو أنه كان ينبغي أن يكون في إدراكه أن يخالوه بحمل حياتنا من دون إعتبار مدافعة الجسم علينا ، كما ثبت (٥) مثله في الحرارة والبرودة . ولا يمكنه أن يحمل المدافعة عرطاً ، لأن ما يدرك بطريق واحد (٦) فالشرط فيه لا يتغير ولا يختلف ، وعلم هذا متعنا من أن يكون اتصال الصاع عرطاً ، لأنه لا يثبت في اللون ، ولأن ما يحمل شرطاً فلا بد من أن يثبت له تأخير : إما في المدرك أو المدرك أو ما هو من تمام الخاصة ، لأنه إذا لم يكن (٧) بد من تعلق بين الشرط وبين ما هو شرط فيه ، فلا يعقل إلا على ما ذكرناه .

فإذا لم يمكن (٨) أن يثبت للدافعة تأخير في أحد هذه الوجوه ، بطل كونها شرطاً ، فيلزم إذا جاورنا الثقل المعلق بهلاقة ، أن نحسن بثقله ، وقد عرف فساد . وبعد : فلو كان مدركاً لما قرب الحرارة والبرودة ، لاسيما على أصل أبي هاشم أن المدركين خاصة واحدة إذا اختلفا عليهما (٩) تضادا ، هل ما يقوله في ألا يكونا وغيرهما لو كانت مرتبة ، فيلزمه أن يثبت التضاد بين الاعتقاد وبين الحرارة والبرودة ، بل يلزمه أن يثبت التضاد بين الاعتقادات لكونها مقصورة في الإدراك على حاسة واحدة ، وقد اختلف عليها ، وهو لا يقول بتضاد الاعتقادات .

وبعد : فلو كان مدركاً لوقع لنا الفصل بين قليله وكثيره في المحل الواحد ، كما أوجبنا مثله في سائر المدركات . وكان يلزم (١٠) أن لا يدفع أبو هاشم ولا غيره لأن أن يحمل أمانة الاختلاف في الاعتقاد إعتبار الجهات وطريقة الترديد ، بل

- (١) و : يثبت
- (٢) و : في
- (٣) و : يمكن
- (٤) و : فيلزم
- (٥) و : واحد
- (٦) و : يمكن
- (٧) و : عليها
- (٨) و : فيلزم

كان الإدراك يغنى عنه ويقضى باختلاف ما يختلف فيه ، فهذه الجملة تحمل على أنه غير مدرك .

وقد عول أبو حاشم في إدراكه على وقوع التفرقة بين ما إذا عاش أحدنا دافعه واعتمد عليه ، وبين ما ليس كذلك ، كذا تقع التفرقة بين الحار والبارد . ويقول : لا يمتنع أن يثبت في أحدهما من الشرط ما لا يثبت في الآخر حتى تثبت وجوب الحاجة إلى المدافعة في الاعتناء دون الحرارة .

وأول ما يقال له : إن مجرد وقوع الفصل لا يدل (١٧٧) على الإدراك لثقل ما قلنا لأبي على لما أوجب إدراك الأكران ، ويمكن صرفه إلى ما حصل من الألم عند المدافعة فتدركه في حال دون حال . وقد بينا أن الشرط فيما يدرك بهاسة واحدة لا يختلف ، فلا يجوز له اشتراط المدافعة في إدراك الاعتناء .

وبعد : فهذا يرجع عليه القول بأن الرطوبة مدركة والا كان مناقضا ، لأن الفصل ثابت بين ما إذا (١) غمرنا عليه إنخفض (٢) ، وبين ما يندفع من (٣) تحت يد الغامر ، فيجب أن نصك (٤) بأن الرطوبة مدركة . وقد قال هو لأبي على حيث أثبت مدركة لو كانت كذلك لم تكن تحتاج إلى الفهم ، فملا قال بطله في الاعتناء ١١

فصل

[في أن الاعتماد يكسب له حكمة]

إعلم أن الاعتناء يجوز أن يقال فيه إنه يكسب له حكمة من الأحكام

(١) ما إذا . (٢) و : إنخفض
(٣) : من . (٤) و : تعلم ١١

ويرجع به إلى وجوب هذه المدافعة . فأما القول بأنه يوجب (١) له حكمة حالا ، فلا يصح لأنه ليس يعقل حاجتنا حالة نرجع إلى المعتمد بكونه معتمدا .

وكان الشيخ أبو عبد الله أولا يذهب إلى أن المعتمد بكونه معتمدا حالا ، ثم رأى حذف ذلك ، فترك القول به . ولأجل هذه الجملة لم يصح في إثبات الاعتناء إلا الطريق الذي ذكرناه دون أن ندعي الإدراك فيه ، أو نستدل على إيجابه بإيجاب حال له ، وغير ذلك من الطرق التي (٢) تثبت بها الاعراض ، لا يثبت الحال فيها ما هنا .

فصل

[في أن المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد]

مضى قلنا أن الاعتناء ينتصر بهجة فغناه ما تقدم من المدافعة المقررة له . إذا لم يكن هناك منع . وهذه المدافعة تحصل عند وجود الاعتناء ، وصار هذا الحكم مما يرجع إلى ذات الاعتناء ، وإذا أشرطناه بوزال المنع فذلك غير يمتنع في الأحكام الثابتة للذوات الراجعة إليها ، على مثل ما نقلناه في المناقاة أنها مشروطة بأمر منفصل ، وإن كان الأقرب أن نجعل الحكم الراجع إلى ذاته المبين له من غيره صفة مدافعة محله لا يجاوره ، فيكون حاله كحال الفناء لو وجد قبل وجود الجوهر ، لأن ما علمته في ذاته يثبت بصحة المناقاة ، ويصير بتزلة الألم ، لأن حكمه صحت أن يدرك بعمل الحياة فيه فلا يحتاج (١٧٧) إلى ذكر انتفاء الموانع والأصل (٣) — أن وجهت هذه القضية للاعتناء — أن كل ذات فلا بد من أن يحصل لها عند الوجود ما يصير سببا تمييزيا (٤) من غيرها .

(١) و : أوجب (٢) و : الذي
(٣) و : + في (٤) و : تمييزها ، و : يميزها .

وليس يمكن الإشارة في الاعتماد إلى أمر أخير من ذلك، فضل على ما قلنا (١).
في التأليف أن أحسن أحكامه إفتقاره عند الوجود إلى محلين متجاورين. ولا يحل
اختصاصه بهذا الحكم مع أنه أن تنحصر أجناسه بين الجهات الست، وطرق
حاله حال الأكوان التي لا تنحصر أجناسها. فكما امتنع إثبات جهة سابعة،
إمتنع إثبات جنس سابع الاعتماد. لأنه يتميز بحكم مقصور على هذه الجهات
الست. فأما أن يوجب مدافعة في جهة محله خمسة أو بسرة أو قدام أو خلف
أو فوق أو تحت. وفي كون الجوهر كائناً في جهة، بمعنى حصوله على وجه يصح
أن يقرب منه غيره أو يبعد، وهذا لا وجه يحصره، فافترقا من هذا الوجه.

فصل

[في جواز خلق الجوهر من الاعتماد]

أعلم أن حال الاعتماد ليست كحال التكون في استحالة خلق الجوهر منه.
وحكى عن أبي إسحاق المضرب أنه أجرى الاعتماد بحرى التكون في استحالة خلق
الجوهر منه، ولا وجه يقتضى ما قلناه، لأننا نجعل خلقه من التكون لعله هو غير
موجودة في الاعتماد، فيجب أن يجرى الاعتماد — والحال هذه — مجرى الزمن
والطعم وغيرهما في جواز أن يجرى الفعل منه. وعلى هذا لا يجد الهواء (٢) وغيره
من الأجسام مدافعة علينا، ولا ما يبدل على الاعتماد في شيء من الجهات.
فلا بد من القطع على خلقه منه كما تقطع في كثير من الأجسام أنه خال من الطعم
والرائحة.

وأما ذهب المضيق إلى ذلك بقوله: إن الجوهر تستحيل حركته من الأول
إلى العاشر ولم تكن هذه الاستحالة إلا لأن حركته توجد عن الاعتماد، وإلما

تولد في الثاني، فأوجب بذلك وجود الحركة لاحتمالها من الاعتماد، وأنما هو
لا يصح، فلا يجوز وجودها بابتداء. قال: وإذا كانت هذه حال الجوهر في كل
وقت حتى تصبح حركته إلى الثاني (١٧٨)، ويستعمل في الثاني أن يشررك
إلى العاشر، فيجب أن لا يخلو من الاعتماد الذي يقتضى هذا الحكم فيه.

وإذا قيل له: إنما استحالة ما أوردته لامتناع الطفر على الجوهر، بقوله:
الطفر ليس بأكثر من هذا المعنى. فقد علمت الشيء بنفسه. فقام استحالة أن
يشارك في الثاني إلى العاشر لاستحالة ذلك، ومثل هذا لا يصح.

وأعلم أنه قد ادعى أن استحالة حركة الجوهر من الأول إلى العاشر هي
لأن حركته تولد عن اعتماد من شأنه أن يولد في المكان الثاني من محله، وهذا
بما لا دليل عليه والمائل أن يقول: ما أفكرت أن هذا حكم معلوم لا يعرف
عليه ولا يصح تحليله، لأنه بأي شيء ظل فسد بل يقبل عليه فيقال له: وإنما
لم يولد الاعتماد الا كذلك لاستحالة حركته من الأول إلى العاشر، فلا يفصل
المائل عن المائل به.

ويجب: فلا اعتماد ليس يولد في المكان الثاني فقط حتى يعمل مقصوراً عليه،
بل يولد في غيره من الأماكن، فكيف يصح ما ذكرناه.

وأما قوله أن الحركة لا توجد إلا عن اعتماد فباطل، لأنه ليس بينهما
ما يقتضى استحالة انفكاك أحدهما عن الآخر، فيصح من القادر عليهما أن يجمع
بينهما، وأن يوجد الحركة ولا اعتماد. والذي بين ذلك أن السكون، في حال
حيزت الجوهر لا يصح وجوده الاخرها مبتدأ، لأنه لو كان الاعتماد
يولده، وهو يولد في الوقت الثاني، لوجب وجود الاعتماد قبل وجود محله،
وذلك باطل.

(٢) هـ: الهواء ١١

(١) هـ: ما قلنا

وإذا كان هذا الكون لا يوجد الا مبتدأ ، فقد يصح فيه أن يكون حركة
بأن يقدم الله خلق الجوهر في معاذاة تلي هذه المعاذاة ، ثم يخلق اليها هذا الكون
بمعينه فيصير حركة ، ولا وجه يقتضى استحالة كونه مقصورا على هذا الحد .

ولا يمكن أن نجعل هذا الكون ما يصح وقوعه على وجهي الابتداء والتوليد
لأن ذلك محال في المقصورات ، فليس (١٧٨ ب) إلا أنها توجد ابتداء ولا يصح
خلافه . وهذا يعطل قوله أن الحركة محال وجودها الا من اعتماد ، وفي بطلان
ذلك بطلان المسألة التي أوردناها .

فصل

[في أن الاعتماد قد يلزم سغلا او صغدا]

إعلم أن الاعتماد قد يلزم سغلا فهكون تقلا على حسب ما يوجد في الماء
والحجر وغيرهما . وقد يلزم صغدا على ما تعلم في (١) النار ، ولا يلزم في غيرها
بهذه الجهتين .

وذهب أبو عل إلى أن الثقل راجع إلى ذات الجوهر ، وهو قول هبادة (٢) .
وقال بأنه لا يبين الاعتماد اكتشاف الأجزاء ، ولم يثبت في النار اعتمادا لازما
صغدا ، وأثبت حركتها لاجل اعتماد مجتلب ، وجعل الاعتمادات في الجهات
أجمع مجتلبة غير لازمة . والذي قدمناه هو قول جمهور شيوخنا رحمهم الله وماء
لنا به على البات الاعتماد يقتضى أن في الثقل معنى هو الثقل لوجوب اعتماد
ولهذا نجد في الثقل إذا اعتمد علينا مثل ما نجد في الأجسام التي ندافعنا ، لنا
اقتضى (٣) وجود الاعتماد في شيء من الأجسام ليثبت هذا التأثير ، يوجب

(١) و : من
(٢) و : هـ : + وقال هبادة
(٣) و : في اقتضاء .

وجود معنى في الثقل ، ولا فصل . ويمثل هذه الطريقة نعلم أن في النار اعتمادا
لازما صغدا ، لأنه يجب ارتفاعها على طريقة واحدة ، إلا عند منع . فإليك إذا
تكنت المود التي في أحد طرفي نار ، إنمكنت تلك الحركات إلى أن يمتدق
المود . وعلى هذا ترايل النار الأجسام الثقيلة كالجر والخشب والحديد لوجوب
تصاعد النار عنها ، ولأجل ذلك تتناقص النار عن المقدحة حتى يبق وتجدد .
ومن الجائز استمداد هذه الأجسام النارية من أجزاء الشمس لأنها تبلغ كل شيء .

وعلى كل حال فالذي قدمناه (١) من أن في الثقل (٢) معنى لاجله يتحرك
سغلا ، وفي النار معنى به تصعد علوا قد تم واستقام .

وبعد : فلا شبهة في أن الفعل في الثقل ما يعينه على التناول ، فلا بد من أن يكون
مانعة من جنس ما كان فيه ، وإلا لم (١٧٩ أ) يكن ليثبت له تأثير . ولو كان
ما فيه هو راجعا إلى ذات الجوهر ، ولقد ساواه ما فعلناه من الاعتماد ، لوجب
أن يكون هذا أيضا بصفة الجوهر ، ومخالفتها معلومة .

وبعد : فلورجع الثقل إلى ذات الجوهر لجرى له مجرى التعبير ، ثم يلزم فيه
وجوه من الفساد بأن يستحق صفتين مختلفتين لنفسه ، وبأن يدرك أثيلا كما
يدرك متحيزا ، وبأن يشترك الأجسام كلها في الثقل حتى لا يثبت بين النار والماء
فرق فماتهما (٤) ، وأن يكون الزرق إذا ملء ربحا وجد له من الثقل ما لم يكن
موجودا قبل ، وأن يدافعنا الهواء كما يدافعنا الثقل ، وأن يساوى حال الزرق ،
وهو مثله (٥) هواء ، لحاله وفيه زييق يسير .

(١) و : قدما
(٢) و : وكان
(٣) و : تمتل
(٤) و : ١ ، هـ : لتناقلها
(٥) و : ٢ : هـ : الثقل

ولا يمكنه أن يقول : اجزاء المبدأ لا تلتاق ولا تكتسب ، لأن خلاصه معلوم في الوجود المتفوق ، ولأنه لا يخشونه في الهواء فيمتنع تلاقى اجزائه ، ولا يمكن ان يتركب شيء من هذه الأجزاء ، فصح ما قلناه من ثبوت الثقل معنى غير ذات الجسوم .

وبعد : فإنه (١) يمتنع علينا تحريك الثقل في جهة الملوينة ويسرة . ولو لم يكن إلا نفس الجوز ، لكان حاله مع الجهات سواء . ومعلوم أنه لا يمتنع تحريكه سفلًا إن سأل سائل فقال : السنا نجد الثقل نثتم به ، هذه الصفة ، فلو كان لاجل معنى لجاز أن يثبت كونه ثقيلا مرة ويؤول أخرى : قيل له : إن كان ما ذكره علما ، لكون الثقل راجعا إلى نفس الجوز ، فيجب أن لا يثبت اللون معنى ولا الرطوبة ولا البهس وغيرهما معان للجوام ذلك بالجسم .

وكان الأصل في ذلك أن المعنى (٢) إذا صح البقاء عليه ما استمر وجوده مادام محله موجودا ولم يمرض ما يمنع منه . وهذه سبيل الثقل ، فبطل ما قلناه .

إن قيل : لو كان الثقل معنى وقد صح جواز وجود الامثال في المحل الواحد ، فيجب صحة أن يوجد في الخردلة من الثقل ما يوازي الثقل لمسواة عدد الاعتمادات فيها ، والمعلوم ضرورة أن ذلك لا يصح ، كما لا يصح أن يوجد في الدرة من القوى مثل ما يوجد في القيل . والجواب أنا نجيب إلى صحة وجود (١٧٩ ب) مثل اعتماد الثقل في الجزء الواحد ، لكنه يكون مجتليا لا لازما هو (٢) ثقل ، وذلك هو بأن تتركب (٣) صفيحة من اجزاء لا تتجزأ ويوضع فوقها حمود من حديد ويوضع الجبل فوق الحمود ، فإنه — والحال هذه — يقول في كل جزء من الصفيحة مثل ما في الجبل . ولو كان بدل الصفيحة جزءا

(١) هـ : قال
(٢) و : + الذي
(٣) لعلها : وهو
(٤) و : تتركب

٥٤٠

واحدة فوق الحمود ، أو هو على طرف من الحمود ، فحصل ما ذكرناه في كل جزء . ثم إنه لو قدر حدوث الرطوبة في ذلك الجزء عند حدوث هذه الاعتمادات ، لكان يلزم الشكل على ما يحتمله ، والذي يمكن دهرى الضرورة فيه : هو أنه لا يجرى يوازي الجبل في الثقل . فأما أنه غير مقدور على أن ذلك . كما استبعد وجود خلوات الدنيا بأسرها في الجزء الواحد (١) المنفرد وأن كان مقدورا . ويصعد لما ذكرناه بالصحة حير الطير الأبايل ، لأن قدره كان كقدر الحصة ، وكان يتخذ في البيضة ويخرج من بطن الفرس ، ويذهب في الأرض ، ولا يكون كذلك إلا بالاعتمادات الكثيرة .

ومش نظرنا فكانت الحال فيما جوزهناه ولي يكون الدرة بقرة القيل (٢) سواء وجب القول بهما ، لا أنه يتقدح فيما جوزهناه . إلا أننا قد بينا جواز وجود مثل ثقل الأرض في الجزء الواحد وليس بثقل ، وإن كان من جنسه . ومن حال أن يوجد مثل قدر القيل في الدرة لتماثلها عند الزيادة فيها إلى أن تؤول ، لا سيما ولا تماثل في القدر . فبطل هذه الجملة يجرى الجواب عن هذه الفجة .

فإن قال : لو كان الثقل معنى راجعا إلى الاعتماد ، وقد صح ما قلناه ، لوجب أن يبقى حاضر من جنسه من المطلب ، لأن بقاء الشيء يرتفع إلى جملته ، فلا يجوز أن يكون في جنسه ما لا يبقى ولا يصح ذلك فيه . قيل له : إن هذا المطلب لو قارنه (٣) المؤثر في بقاءه لمصح أن يبقى ، كما أن هذا الذي هو ثقل ألوم تقارنه الرطوبة لم يبق ، فالحال (٤) فيها في صحة البقاء واستحالة سواء .

هذا لو كان بقاء الشيء أو صحة البقاء معنلا بالجنس . وغير متمنع أن يبقى بعض الجنس دون بعض إذا حصل ما يمنع من قدمه فيه لا خاصة كما يبقى

(١) ا : + الواحد (٢) و : الثقل
(٣) ا : - ر (٤) و : والحال هذه
(٥) و : فيه

الشيء دون حده كالغناء والجوهر^(١) (١٨٠) فالواجب اتباع الدلالة لا القياس على الوجود .

وهذه الطريقة لا يمكن أبداً على أن يقول بها لأنه يقول ببقاء الضروري من العلم دون المكتسب وبقاء مكون الحيوان إذا صادف مجزاً أو متناً ، وأن لا يبقى إذا لم يكن كذلك والجنس واحد .

فإن قال : فإن كان النقل يلزم باقتران معنى فالجواب أيضاً يجب لوومه إذا صادف الرطوبة في محله . قيل له : إن صادف حدوثه حدوث الرطوبة لزوم الشكل على المذهب الصحيح ، لكن الذي يفعله من المختل بصادف حدوثه وجود الرطوبة لا حدوثها^(٢) ، فهذا لا يرداد نقلاً .

فإن قال : لو كان في الماء معنى هو الثقل لم يصح أن يؤثر في الصعود مرة فوق النزول أخرى^(٣) ، لأن المعنى الواحد لا يصح أن يؤثر هذا التأثير . والجواب : أنه غير ممتنع إذا حصل منع من توليده في جهة أن يولد في غير جهة على ما نعلمه من المضاعفة التي تحصل فيه ، فيرتفع كالفقارات وماشا كلها . وقد صار التوليد فيه حكماً يرجع إلى ذاته . فجاز أن يشترط بزوال المنع كما يشترط صحة الفعل بالقدرة بزوال المنع ، وإن كنا قد ذكرنا أن الرجوع إلى الذات هو صحة توليده .

فإن قيل : لو لم يرجع الثقل إلى ذات الجوهر لم يمكن ليرداد الثقل بكثرة الأجزاء ، وإذا عرفنا هذه الزيادة ، فيجب رجوعه إلى نفس الجوهر . وهذا ما أورده مباد ورفيه ، لأنه إذا إردادت الأجزاء فقط^(٤) ولم يرد المعاني ، فالثقل على ما كان . لكنه غير ممتنع أن ترداد الأجزاء وترداد المعاني فيها ، فيرداد الثقل لهذا الوجه لالزيادة الأجزاء فقط . فهو كثرة الأجزاء وقوة السواد ، وعند ذلك

(١) ر : والجوهر . (٢) هـ : لا وحدونها .

(٣) هـ ، أ : مرة في الصعود ومرة في النزول . (٤) هـ : فقط .

لما كان السواد يزيد أيضاً ، فيحمل كل جزء جزء من السواد أو أكثر . ولم نقل أنه لما زاد السواد عند كثرة الأجزاء أن السواد يجب رجوعه إلى نفس الجوهر ، فهكذا فيما يجهزه .

وحكي عن أجنبنا أنه كان يقول : إن الجوهرين عند الاجتماع حالهما كحالهما عند الانفراء في الثقل ، فيجب رجوعه إلى ذات الجوهر . وهذا إن دل فإنهما يدل على أنه ليس ذلك برابع إلى التأليف ، وإلا فأنما (١٨٠ ب) لم يتغير حالهما في الوحدين ، لأن الوجود^(١) هو قدر من الثقل إنفراداً أو اجتماعاً ، كما يقال في الأسودين .

فأما إذا وجدنا جسمين أحدهما أثقل من الآخر ، فليس يجب التقطع على أن في كل جزء من أجزاء أحدهما من الثقل أزيد مما في الآخر . بل يجوز أن يتكون الاختلاف ليس في كل جزء من ثقل . فلا يحمل (٢) نظيره أجزاء لا ثقل فيها يتفاوت حالهما على قريب مما نقوله في المالك ، وما ليس كذلك .

فصل

(في لزوم الاعتماد صدراً وسفلاً)

إذا صح أن الثقل معنى وقد ثبت أن الاعتماد قد يكون نقلاً ، وقد لا يكون كذلك والجهة واحدة على ما نعلم من حال الذهب إذا قلنا فيه اعتماداً سفلاً ، والحرير إذا رمتاه من فوق ، لأنهما لا يردادان (٣) نقلاً ، فلا بد من

(١) هـ : الوجود

(٢) هـ : لا يردادان

(٣) و : فلا يحمل

أمر به يلزم ، وليس ذلك إلا الرطوبة في الثقيل (١) واليوسة في النار التي فيها اعتماد صعداً .

ويختلف كلام أبي هاشم : فربما قال : يلزم اعتمادهما به يصعد الحجر جبراً برأى الماء والأرض أرضاً والحديد خديداً إلى غير ذلك . وربما ذكر الرطوبة الصاعدة للطلح ، وهو الصحيح . وإنما خلقنا هذا الحكم بالرطوبة واليبس لأن عدد خدمتهما (٢) يزول الثقل والتصادف في النار ، ويثبتان عند غيرتهما ، فيجب أن (٣) يحصل (٤) التأثير لهما .

ولا يمكن أن يقال : أن رطوبة الثلج أكثر والحديد أوزن منه ، وإن قلت أجزأه ، لأن رطوبة الحديد كائنه ، فلا يمكن القطع على أن رطوبة الثلج أكثر . وليس لأحد أن يقول : فلا يلزم صعداً ، لأنه ليس في عمله رطوبة دون أن تكون فيه يوسة ، لأنه كان يلزم في الهواء أن يلزم لعدم الرطوبة ومعلوم أنه لا اعتماد فيه صعداً . فأما الرطوبة ، وأن احتيج إليها ، فليس يمكن مجرد وجودها ، فلما (٥) انفصل في الرطب اعتماداً محتجباً فلا يرداد ثقلها على ما تقدم ذكره ، فلا بد من اعتبار زائد (٦) .

وربما يقال : (١٠١) إذا كان الاعتماد من فعل فاعل الرطوبة لزماً ، وإذا كان من فعل غيره لم يلزم ، ويجرى حاله مجرى الخبر الذي لما يصير خبراً بإرادة من فعل فاعل الكلام (٧) : إلا أن هذا غير متديد ، فإن الرطوبة إذا كان لها

- (١) م : الثقيل
(٢) م : خدمتهما
(٣) م : فيجب أن
(٤) م : فاعله
(٥) م : في يادة
(٦) م : يحدث خبر في ترتيب الأخرى
(٧) م : م : يحدث خبر في ترتيب الأخرى

حظ ما في منع الاعتماد من العلم (١) وفي بقائه . فلا يجب أن ينفرد الحال بعينه أن يكون من فعل فاعل مخصوص أو من فعل غيره . فإن إختلاف أحوالهم لا يؤثر في ذلك . ويفارق بتأثير الإرادة لأنه كون الكلام خبراً وجه يقع عليه الفعل (٢) . ومن حق وجوه الأفعال أن تتماق بفاعليها . فجاز أن تؤثر إذا كانت من قبله ولا تؤثر إذا وجدت من قبل غيره ، وليس هذا حال الاعتماد . وبعد : فاعله تعالى يزيد في السفيضة إعتادات بالريح ، وهي من فعل فاعل الرطوبة فيها . ولا يزيد ثقلها على ما كان . فالصحيح أن يعتبر حدوث الاعتماد عند حدوث الرطوبة في ذلك المثل ، لأنه حينئذ يلزم

وليس يمتنع أن يكون حال الحادث يفارق الباقي في كثير من الأحكام ، وهذا منها (٣) لاسيما إذا جملنا ما منه من عدم الاعتماد ، فالمنع (٤) تابع لحال الحادث خاصة . وعلى هذا يجري الحال في لزوم الاعتماد صعداً في النار .

فصل

[في أن الاعتماد لا يصح إلا صعداً وسفلاً]

وليس يصح لزوم الاعتماد إلا في مائتين الجنتين ، لأنه لا ثقل معنى به يلزم في الجهات الأربع . لولا ذلك لم يمتنع وقوف الجسم في إحدى هذه الجهات أو ذهابه فيها ، كما يجب انحدار الماء وارتفاع النار ، وقد عرف خلاف ذلك .

(١) م : العلم

(٢) م : والمنع

(١) م : أو في

(٢) م : منها

فصل

[في اعتدائي الاقوال في كيفية لزوم الاعتماد بالطرطوبه]

ويختلف الكلام في كيفية لزوم الاعتماد بالطرطوبه فكان أبو هاشم يقول : إنما يلزم قدر دون مازاد عليه ، ويجري مجرى القدر في أنه إنما يصح وجود قدر منها في محل واحد دون الزيادة عليه (١) . وعلى مثل هذا قال في الإكوان الكثيرة إذا حصلت في المثل وانتفت عنه صحة واحده أن بعضها يولد دون بعض . وكان على هذا المذهب إنما يميز وجود الثقل العظيم في المحال الكثيرة كما يقول في الآلم إذا تولد عن [١٨٩ ب] الكون . وعلى هذا القول جرى الشيخ رحمه قال قاضي القضاء أولاً ثم ترك ذلك وقال : متى (٢) كان الاعتماد إنما يبقى لصفة ثبت (٣) له ، وهي قد حصلت ، فإذا وجدت الاعتمادات الكثيرة ، فيجب لزوم الجميع ، إذ لا ينحصر . وقد سلك القول في مثله عند الكلام في توليد الكون الآلم (٤) .

فصل

[في أن الاعتماد صعدا منتف في الهواء]

ليس في الهواء اعتماد صعدا لازم كما قلنا (٥) في النار . وكلام أبي هاشم يختلف فيه ، لأنه قد قطع في تصفح السماء والعالم على نفي الاعتماد صعدا في الهواء ، وأثبت في النار ، وهو الصحيح . وإنما كان كذلك لأنه لو (٦) اغتنص

باعتماد لازم صعدا ، لوجب ارتفاع الهواء عن هذه الأواني والظروف ، على مثل ما سلم من تصاعد النار ، فكنا لا نسمع بقيقة إذا جعلنا الماء في قارورة . ولم نحس الهواء منها لأن ذلك إنما يسمع للتضاغط الذي يحصل بين الهواء والماء ، فصار هذا من أدل الدلالة على أن لا اعتماد (٧) صعدا لازما فيه ، وكان يجب في الضوء الذي يقع في كوة البيت أن لا يثبت بل يصعد به الهواء ، وقد عرف خلافه . ومن جعل الهواء في الزق فأقل الثقل ومنعه من النزول في الماء ، وذلك لا يدل على أن في الهواء اعتمادا صعدا يمنع ثقل الثقل من توليد النزول . بل إنما يمنع نزول الثقل فيه لصلابة الحاصلة فيه بالاجتماع . ولأن الظرف أيضا يمنع على المنع من النزول . وأجنا فإن أحدا إذا تعد على الزق وهو على الماء فقد حصل بين أجزاء الماء وأجزائه (٨) تمنع (٩) وتداقع لا تبسطه على الزق ولهذا (١٠) لو قام لسقط ، فيصير ما قد حصل من المنع (١١) بين أجزاء الماء (١٢) وأجزائه موجبا لوقوفه على مثل ما نقوله في وقوف الخشب على الماء وإذا كان كذلك ، لم يكن الهواء غط في منعه من النزول ، فنزول الشبه (١٣) .

وليس لأحد أن يقول : فكيف يصح في الزق المنفوخ إذا فتح رأسه أن يخرج منه الهواء ، لولا إخصاصه باعتماد صعدا ، وذلك أن (١٤) الهواء لا كشازه

(١) : الاعتماد (٢) : أجزاء وأجزاء الماء

(٣) : — تمنع وتداقع . . . بين أجزاء الماء وأجزائه

(٤) : ولهذا لو : مطبوعة بالنسخة ٢١ : — لو .

(٥) : ٢١ : — من المنع (٦) : ١ : بين أجزاءنا وأجزاءه

(٧) : ١ : الشبهة (٨) : لأن

(٩) : — إنما

(١٠) : ٤ : للآلم

(١١) : ٦ : — لو

(١) : ه : عليهما

(٢) : و : ثبت

(٣) : ه : قلناه

ولاجتماعه يدافع البعض البعض فيخرج (١) لا لما ظنه من أن فيه اعتماداً (٢)
صعدا [١٨٢] ولاجل هذا (٣) لو كان بدل الهواء ماء وفتح رأس الرق
خرج (٤) الماء بسرعة ، ولم يقتض هذا اختصاص الماء باعتماد صعدا . وعلى أنه
بالفتح تكون قاعطين للإعتماد فيه ، ثم يولد بعضاً . فحين خرج بما فيه من
الاعتماد ، فن أين أنه لازم صعدا أو في (٥) غيره من الجهات .

ومن الجائز أن تكون العلة في خروج هذه الأجسام من الرق أن من حق
جلدته أن تتلاقى للين أطرافها ما لم يكن هناك منع . فإذا فتح رأسه زال
المانع ، ولا يحصل التلاقي إلا بعد خروج الهواء منه . والذي يبين صحة ذلك أنه
الهواء (٦) أو جمع في آية صلبه (٧) ، لم يكن ليخرج منها الهواء على هذا الحد لما لم
يكن من حق تلك الآلية أن تتلاقى أطرافها لصلابة الحاصلة فيها . فكل هذه
الطريقة يجرى القول في ذلك .

فصل

[في أن الإعتماد لا يصح إلا في محل]

إعلم أن الموجود من الاعتمادات مختص بمحل . والكلام في ذلك ظاهر .
ولأنما يشبه أن يبرز مجوز في المقدر وجود اعتماد من جهة الله تعالى لا
في محل ، وهذا لا يصح ، لأنه كان لا يظهر ما عليه في ذاته من وجوب مدافعة
محلها لما يماسه . وهذا هو الذي به تظهر حفة ذاته . فكل محل التأليف أنه لا
كان إفتقاره عند الوجود إلى محالين متجاورين من أخص أحكامه ، لم يجر وجوده
لا في محل .

ولا يمكن أن نجعل ما ذكرناه شرطاً فيما وجد في المحل من الاعتماد دون
حال لم يوجد في محل ، مان ما كان طريقاً إلى ما عليه الشيء في ذاته لا يختلف
في ذلك القيل .

وبعد : فن شأن الإعتماد أن يولد في غير محله بشرط حصول تماس بين
محلّه وبينه ، وهذا مما يجرى مجرى الأول في كونه من أخص أحكامه . وإذا
وجدت لا في محل بطلت هذه الشرطية . ولا يمكن أن نجعل هذه الشرطية
مختصة بما وجد من الإعتماد دون ما تقدر وجوده ، لأن ما يجعل شرطاً في
قبيل من الأعراض فالحال منه لا يختلف ، كما إذا جعلنا من شرط صحة الفعل
بالقدرة استعمال محلها (ستوى فيه القدر الحاصلة [١٨٢ ب] أو المنتظرة
المقدرة .

فإن قال : إن هذه الشرطية مثبتة (١) وإن كان موجوداً في غير محل بأن
يقدر وجود جوهر فيحله . قيل له : ما يوجد لا في محل لا يتأني فيه هذا
التقدير ولا يصح وجوده في محل بعد أن وجد لا في محل .

وبعد : فوجوده لا في محل لو ثبت زال عنه الاختصاص ببعض الأجسام ،
فوجب كونها أجمع معتمدة في جهة ما لوجوده على حد حاله مع الكل سواء .
وبعد : فلو قدر فيه التصادم كان لا يصح وجود اعتمادين مختلفين في
المحل (٢) لأنهما كانا يتضادان على مجرد الوجود ، وقد عرفنا فساد ذلك .

فصل

[في حاجة الإعتماد إلى محل واحد فقط]

ولا يحتاج إلى مزيد من محل واحد ، لأنه لو حل محلين لصار كالتأليف

(١) : وثبت (٢) : الملم

- | | | |
|------------------|----------------|---------------|
| (١) و : - فيخرج | (٢) و : اعتماد | (٣) ١ : - |
| (٤) ١ : يخرج | (٥) ١ : - في | (٦) و : الماء |
| (٧) ١ : آله صلبه | | |

مع أنه مخالف له ، وكان يستحق صفتين مختلفتين (١) النفس ، إحداهما يتبره
 عنها الاختصاص بالجملة ، والثانية الحاجة إلى محلين لأنه ليس يجوز في الافتقار
 إلى محلين متجاورين أن يدل على صفة في موضع وعلى خلافها في غيره ، والا
 لقتضى اختلاف طرق الاستدلال بالأدلة . وبعد : فكان يلزم عند تفريق الثقل
 تناقض الثقل وأن لا يعود عند الجمع إلى ما كان عليه من الثقل لأن المجاورة لا
 تولد الثقل ، والا لزم إذا تجاور الخفيفان وجود الثقل ، وكان يلزم إذا جاور
 جزء من الحجر جزءا من الهواء أن يوجد بينهما ثقل . ومعلوم أن الهواء لا ثقل
 فيه مع حصول هذه المجاورة ، فبطل في المجاورة أن تولد الثقل . وإذا صح
 ذلك لزم في الثقل — إذا افترقت أجزاؤه — أن يبطل ثقله كما يبطل تأليفه
 وأن لا يعود عند المجاورة وإن عاد التأليف لتولده منها دون الثقل .

فصل

[في أن الاعتماد المتولد مقدور لنا]

اعلم أن هذا النوع داخل تحت مقدورنا (٢) لحصول الطريقة الثابتة في الأفعال
 أجمع فيه . ولا شبهة في صحة أن نفعل الاعتماد في هذه الجهات الست ، وإن كان
 مجتبا غير لازم . وقد يصح على ضرب من التقدير أن يقع من أحدنا ما هو
 ثقل وما هو بصفة اللازم صعدا ، ونسبو بأن يصادف فعلنا للإعتماد اللازم
 سفلا (٣) حدوث [١٨٣] الرطوبة ، ويصادف حدوث الإعتماد صعدا حدوث
 البرودة ، فيأرم الاعتماد في هاتين الجهتين ، وإن كان من فعلنا . فعل هذه الطريقة
 يثبت (٤) حالنا في قدرتنا على هذا النوع .

فصل

[في أن الاعتماد اللازم باق والمجتلب غير باق]

هذا النوع مشتمل على مجتلب لا يبقى وعلى لازم باق . فالمفعول من جهة
 لا يبقى أصلا إلا على التقدير الذي تقدم . والمفعول (١) من جهة الله تعالى في جهة
 جهة العلو والسفل لا يصح البقاء عليه أصلا .

وإذا كان مفعولا في إحدى هاتين الجهتين فهو باق ما بقيت المعاني التي بها
 يبقى ويلزم . ولأجل هذه الجملة لم يصح أن (٢) نعال صحة البقاء في الاعتماد
 بأمر (٣) يرجع إلى نوعه وقيله .

ولما قلنا إن المجتلب لا يصح البقاء عليه لأنه لو بقي لكننا إذا رمينا الثقل
 إلى الأرض واستقر (٤) نجد أنه مدافعة زائدة على ما كان من قبل ، ولكن
 لا يبطل كما لم يبطل ثقله . وهكذا إذا رميناه في جهة من هذه الجهات ، وقد
 عرفنا بطلانه في الوقت الثاني .

وعلى بعض المذاهب ما كان يصح رجوع الحجر ولا السهم إذا رميناهما لو
 كان يبقى ما فعلناه فيهما ، والكلام في ذلك ظاهر .

فأما القول في بقاء الثقل (٥) فهو ما عرفناه (٦) من وجوب إلتصاف الحجر والحديد
 وما شاكلهما على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك ما يمنع ، حتى أنا لنعلم استحالة
 وغرف الأجسام الثقال في الجو مثل الجبال والسدانات . فلو لم يكن هاهنا (٧)

(١) و : + الذي

(٢) : — أن

(٣) : — فاستقر

(٤) : — ما عرفنا

(٥) و : الأمر

(٦) (٧) الثقل

(٨) (٩) هناك

(١٠) : — ر

(١١) و : ثبت

(١٢) : — مختلفين

(١٣) : — سفا

معنى باقى يوجب النزول ليكان يتماق باختيار مختار ، فكان يصح أن لا يختاره
وللحق بما طريقه العادات . فكنا يجوز خلاف ما تشاعده فيما غاب عنا ، وقد
عرف فساد .

وهذا من الباب الذى تقدم العلم باستحاك ، فلا يمكن أن يقال : ان العادة
جرت الآن فيه على طريقة واحدة ، كوجود الليل بعد النهار وحدث الولد من
ذكر وأنثى ، لأن في هذه المراض لم يتقدم علم باستحالة خلافه ، وليس كذلك
بلما ذكرنا .

وليس يمكن أن يقال : إن الجسم الذى فيه رطوبة لا بد من هوية [١٨٣ ب]
أبدا ، لأن وجودها (١) مضمون بالاعتقاد . فانه تعالى إذا أراد بقاءها أوجد
الاعتقاد حالا غاللا . فن هذا الوجه يجب إبعاد التقبل دون أن يكون الاعتقاد
باقيا ، وذلك لأننا إنما نعلم أن الرطوبة مضمونة بالاعتقاد ، وبعد أن
عرفنا بقاءه .

فأما لو جوزنا أنه لا يبقى لم نعلم ذلك ، لأن (٢) ما يبقى ليس يجوز تضمنه
بما لا يبقى والاقتضى (٣) إفتاء (١) الباقي ، لأن التقديم تعالى (٤) ليس بلما
الى فعل ما معه يبقى . وعلى هذه الطريقة لم يصح في الحياة أن تتضمن بالشهوة (٥)
أو النفار ، لأن الحياة باقية ، وواحد منهما لا يصح البقاء عليه .

وقد استدل على بقاء الثقل بأنه لو لم يبق لسكننا اذا رمنا تحريك الثقل
لا يخلو حال التقديم تعالى من أحد أمرين : أما أن يختار فعل الاعتقاد فيه
أو لا يختار ذلك . فإذا اختاره وجب امتناع التحريك منا أصلا ، فإن مراده
بالوجود أولى ، وإن لم يختاره فيبقى أن لا يتضرر علينا التحريك أصلا على
الطريقة التى سلكتها في بقاء التأليف .

الآ أنه نترض هذه الطريقة إذا أوردت (١) في بقاء الاعتقاد فيقال : هل
جاز أن يفعل الله تعالى في الجسم قدرا من الاعتقاد يتأني (٢) معه التحريك على
صعوبة ، فيظل ما قلندوه (٣) وهذا الاعتراض لا يمكن إبراده في التأليف
لأن النقل الذى في الثقل يصح أن يجامعه ما تفعله من الحركة في خلاف تلك
الجهة ، فيمكن أن يحكم بوجودهما . والتأليف لا تصح مضامته (٤) التفريق على
شيء من الوجوه . فإذا أوجده الله تعالى في حال ما تفعل التفريق أدى إلى
إجتماعهما . فليس إلا أن يقال بقاءه ليتأني (٥) منا في الثاني التفريق على صعوبة ،
وليس كذلك في الاعتقاد . وأما الطريقة التى قلناها في بقاء اللون وغيره فغير
مأني ما هنا ، لأنه ليس للاعتقاد عند ، والاستدلال بأن مثله إذا صح وجوده في
الثاني وجب صحة بقاءه إليه . قد أبطنا عدد الكلام في بقاء اللون ، فلا
[١٨٤ ب] وجه لإعادته .

- | | |
|--------------------|----------------|
| (١) و : وردت | (٢) و : ويتأني |
| (٣) و : ما ذكرتموه | (٤) و : محالته |
| (٥) و : منا | |

- | | |
|-----------------|---------------|
| (١) و : وجودهما | (٢) و : ن |
| (٣) و : اقتضى | (٤) و : انتهى |
| (٥) و : تعالى | (٦) و : و |

فصل

[في أن الاعتماد مضاف لا يصح البقاء عليه]

إعلم أن أبا علي رحمه الله إذا كان نافياً للثقل أن يكون معنى ، ومكفياً (١) إذا نفى ما نقوله في الاعتماد اللازم في القار ، فقد صار لا يثبت الاعتماد بما يصح البقاء عليه أصلاً ، لأنه لا يكون إلا مبتلياً ، فهو إذن مخالف في الفصل الذي قد سناه . وقد ذهب مذهبه في ذلك من المتأخرين أبو محمد البرازي . ونحن نذكر الأدب التي يصح التعلق بها في ذلك :

وربما قيل : لو بقي الاعتماد الذي ثبتت به ، لوجب أن يبقى ما هو من جنسه ، لأن صحة البقاء بما تعلق بالجنس . ومن جوابنا : أن صحة البقاء لا تحصل بالجنس . فإن الجنس الواحد يصح أن يشمل كل ما يبقى وعلى ما لا يبقى ، وذلك بما تقدم ذكره . هذا ، ونحن نقول : لو صادف حدوث المحتل حدوث الرطوبة ، لبقى كبقائه ما هو لازم ، فقد استويا .

وربما يقال : لو احتاج في بقاءه إلى الرطوبة لا احتاج إليها في وجوده ، لأن (٢) الصفة واحدة فلا يجوز أن يختلف حالها . فمرة تحتاج إلى شيء ومرة لا تحتاج . ككون القادر قادراً ، أنه لما انتقل إلى كونه حياً احتاج إليه في الابتداء وفي الاستمرار . وقد كان أصحابنا يقولون بحاجة الثقل عند بقاءه إلى الرطوبة ونفى حاجته (٣) إليها في الوجود . ثم ذكر قاضي القضاة في كتاب الفصل والفاعل ، أن ذلك لا يصح لما حكيناه في السؤال ، فقال : من شأن الاعتماد أن لا يبقى

في الثاني ألا عند منع له من العلم ، فإذا صادف حدوث الرطوبة منعه من العلم . وفرق بين أن يقال بوجود بقاء الشيء عند غيره وبين أن يقال إنه يؤثر في المنع من عدمه لأنه إذا قيل بالأول لزم ثبوت الحاجة في حالتي الحدوث والبقاء . وليس كذلك الوجه التالي .

وربما قيل : لو بقي ، ومعلوم أن خروجه عن التوليد لا يصح ، لوجب أن يولد بعد زمان ، وقد مات الفاعل أو عجز وأن يستحق الدم ، وهذا حاله (٤) . وهذا مما يؤدي إليه القول بالتوليد لا القول ببقاء الثقل ، [١٨٤ ب] فأي اختصاص له بالقول ببقاء الثقل ؟ . وبين ذلك أن أحداً إذا رمى بالإصابة قد تحصل بعد حين ، وقد يجوز وقوعها وقد مات الرامي أو عجز أو منع . وهل أن هذه القصة إذا ذكرت في الثقل فقد عرف أن فاعله لا تصح فيه هذه الأوصاف التي ذكرناها .

فإن قال : كيف يولد في حال البقاء ، ومن حق المولد (٥) أن يكون حادثاً ، فلا بد لكم هنا على أنه لا يجوز أن يبقى ، لأنه لو بقي ولم يولد لم يصح ، ولو ولد لم يصح ؟ قيل له (٦) : فهذا إن قدح فأنما يقدح في توليده عند بقاءه لا في صحته أن يبقى . فلو قيل بأنه يبقى ولا يولد ، لبطلت الشبهة . هذا ، على أنه يصح توليده وهو باق ، لأن ما يقتضيه من مدافعة عمله يتعذر تقدير الحادث ويثبت في كل حال ، ولهذا يدوم نزول الثقل عند فقد العلائق ، وقد مضى القول فيما يحصل بذلك في باب الإكوان .

وربما قيل : لو بقي الثقل بالرطوبة حتى يكون محتاجاً إليها لصح وجوده

(١) ١ ، و : وهذه . (٢) ٢ : المولدات . (٣) ٣ : ١ ، ٢ : ١ .

(١) ١ : مكفياً . (٢) ٢ : أن . (٣) ٣ : حاجة .

فانه أشار إلى أنهما لا يعتمدان الا إذا كان أحدهما لازماً والآخر مجتئياً .
فإن كانا مجتئيين لم يعتمدا لتضاد أسبابهما ، ثم رجع عنه وهو الصحيح . ومتى
ثبت لنا وجود اعتمادين مختلفين في المحل الواحد زالت الشبهة في التضاد ، وذلك
بين (١) لأن الحجر ومائير الأجسام الثقيلة ترميها صعدا وفيها اعتماد سقلا باق (٢)
وكذلك السفينة الموقدة تفرس في الماء لتقلها والريح يجذبها والملاح في خلاف
جهتها . فقد وجد الاعتمادان مختلفان في محل واحد . ولا يمكن المنع من بقاء
الثقل والحال هذه [١٨٥ ب] لما تعلم أنه أولا المانع لوجب إظهاره . ولا
[يمكن] أن يقال : فمن إنما فعل التحريك فيه دون الاعتماد ، لانا لا قدر
هل أن يقدّر هل أن فعل الحركة في التغير الا عن الاعتماد (٣) .

وبعد : فلما زال ثقل السفينة لوجب طوقها على الماء عند الجذب ، لأنها تعود
خفيفة ، فقد سلم إذا هذا الدليل . وربما يقب ذلك من يحمل الثقل على ظهوره ،
لأنه يحمله له بفعل فيه اعتمادا (٤) في غير جهة الثقل . وكل هذا يبنى على ثبوت
الثقل معنى هل ما تقدم .

وأحد ما يدل على أن لا تضاد في الاعتمادين أن المتجاذبين (٥) جلا إذا
تكافأت قدرهما فوقف الجبل لتساوي الفعلين ، أنه لا بد من أن يقال : إن كل
واحد منهما فعل في جميع الجبل اعتمادا إلى جهته ، فقد وجد فيه اعتمادان مختلفان
ولو كان بدهما ستة من القادرين أفعولوا اعتمادات في الجهات الست .

ولا يمكن أن يقال : أن كل واحد منهما فعل الاعتماد في النصف الذي يليه

- | | |
|-----------------------|---------------|
| (١) : تبين | (٢) و : — باق |
| (٣) و : إلا بالاعتماد | (٤) : اعتماد |
| (٥) : المتجاذبين | |

دون أن يضمه في الكل ، لأنه لو كان كذلك لم يجب إذا ضعف أحدهما أن
ينقلب إلى جهة صاحبه في الوقت ، وهذا شيء قد ذكره أبو هاشم ، وإن كان
حبط القول لا يمكن .

والأولى أن يقال : لو كان الاعتماد الحاصل من كل واحد منهما مفعولا
في نصف الجبل لكان لا يصح انقطاع الجبل أو الحبط الا من الوسط ، لأنه
موضع الجذب . وقد عرفنا أن الوهي والضعف إذا حصل في غير الوسط انقطع
عن ذلك الموضع . ولا ينقلب علينا منه إذا قلنا بحصول الاعتماد في جميع الجبل
عن كل القادرين لأنه لا يتخصص الإنقطاع إلا بالموضع الأوهي .

وبعد : فلو كان الجبل مشدودا بشجرة تمنعنا من أن نصيره في جهتنا لجذبتاه ،
لكننا قد قلنا الاعتماد في جميع الجبل . فكذلك يجب إذا كان هناك قادر
جاذب ، لأن الشجرة تحمل محل القادر في باب معنا من (١) أن تجذب الجبل
إلى جهتنا ، وإن لم يقع منها اعتماد مخالف لما نفعاه .

وأحد ما يقال في ذلك أن التضاد أمر زائد على [١٨٦] ما ثبت من
الاختلاف ، فلا بد من طريق تثبته . فإذا قلنا دلالة تقتضي التضاد وجب
فيه . ومتى جعل طريق معرفة تضادهما استحالة وجودهما معاً لم يصح ، لأنه
إنما يثبت ذلك متى ثبت التضاد . فكيف يجعل الفرع دليلا على أصله !

ولك أن تقول : قد صح في بعض الاعتمادات توأده لما خالفه ، على ما
ثبت من رجوع الحجر عند مصادة الصلب . فلو كان هذا المخالف متدا لكان
الشيء قد ولد حده . وهذا لا يصح لأن كونه سببا له ، يصح وجوده ، وكونه
متدا يمنع منه . فإذا عرفنا أن الحجر عند الاصطكاك بصلب يرجع في خلاف
الجهة التي رمى باعتماد مخالف ، بطل تضاد الاعتمادات .

(١) : — عن

وبعد : فلو تضادت الاعتمادات لصح في الرطوبة أن يكون وجودها مرة
مضمنا بالاعتماد سقلا ومرة بالاعتماد علوا وفي بعض هذه الجهات ، لأن من حق
ما يتضمن بغيره أن يقوم منه مقامه كما ثبت في الجوهر والكون ، وقد عرفنا
تضمن الرطوبة بالاعتماد سقلا دون الاعتماد في غيره من الجهات . فدل هذا على
أن لا تضاد في الاعتماد فإن قال : لو لم يتضادا (١) لصح وجودهما ولكان (٢)
الجسم في حالة واحدة مدافعا في جبهتين ، وهذا في الاستحالة ككثرة (٣) في
مكانين . قيل له : قد تقدم لنا العلم باستحالة كونه في مكانين والوقت واحد .

وأما وجود اعتمادين في الجسم فقد تقدم بيان تميزهما له . وعلى هذا يجوز
أن يكون متمدا في جبهتين ، ولكن لا يكون مدافعا فيهما شئ حاصل ، وهو
التساوي والتكافؤ . فإذا كان غرضه بالإلزام هذا الوجه ، فلا يهوز . وإن كان
يجوز وجودهما فقد أجنبناه إليه . وإنما لممتنع وجود الإلزام علوا وسقلا لا
لأجل تضادهما ، بل لأنهما يلزمان بعينين متدين يستحيل اجتماعهما في
محل واحد .

فإن قال : فكان يجب صحة إيجاد أحدنا اعتمادين مختلفين في محل القدرة
وغير محلها ، قيل له : أما في غير محل القدرة ثابت ، فإنه [قد] يروم قطع
خيوط فيفعل بجدبه له اعتمادين [١٨٦ ب] مختلفين ، وهذا بأن يجذبه بأحدى
يديه إلى جهة وبالأخرى إلى خلافها ، ويد بالسن الخيط من أحد طرفيه ويده
أورجله من الطرف الآخر . وأما في محل القدرة فجميع أيضا أو تعاقبه
داع وغرضي .

ويجوز أن يقال ، إن عدم الداعي هو لعله بأن بعضها يولد دون بعض ،

(٢) في الأصل : لكان

(١) : يتضاد

(٢) : كونه

فلا يفضل الكل لا (١) تضاد . ولو قدرنا له داعيا لصح منه (٢) أن يفعل
المختلفين .

فإن قال : فكان يجب إذا حصل في محل واحد وأحدهما أريد قدرا من
الآخر ، أن يجب توليد الكل من هذا الزائد ، فكان يجب على ذلك أن لا يترجع
الحجر . قيل له : هنا هو الواجب ، لكن رجوع الحجر هو لمصادفة منع أثر في
صحة التوليد ، وهذا سنيته من بعد .

فصل

[في أنه لا ضد للاعتماد]

إعلم أنه لا ضد للاعتماد من غير نوعه كما لا ضد له من نوعه لفقد الإشارة
إلى معنى يمتنع وجوده معه ، بل يصح وجوده مع سائر المعاني . وأما إثبات
معنى يكون ضدا لتبيل الاعتماد فأبعد ، فإنه إشتغال على التمثيل والمتمائل ،
فكيف يصح في المعنى الواحد أن يضاد الكل على إختلافه وزوال التضاد عنه ؟

وأما الحجة فالرجوع فيها إلى زوال الثقل عن المنحيز ، فصارت حقيقة
الخفيف : المنحيز الذي لا ثقل فيه ، لأن الحجة معنى يضاد للثقل . وبين أنهما
ليس بمعنى أنه كان يلزم في أحد الخفيفين إذا ضم إلى الآخر أن تزاد الحجة
لزيادة ما يقتضي ذلك ، كما وجب مثله في الثقلين إذا ضم أحدهما إلى الآخر ،
وقد عرفنا خلاف ذلك .

فصل

[في جواز وجود الاعتمادات المتشابهة في محل واحد]

ولا شبهة في جواز وجود التماثل من الاعتمادات الكثيرة في المحل الواحد .

(٢) : ١ : - منه

(١) و : الا .

وعلى هذا نعلم إذا رمينا الحجر من أعلى إلى أسفل ، فتأثيره فيما يقع عليه أعظم من تأثيره لو سقط من اليد ولما فعلنا فيه من (١) الاعتمادات ، فيجب أن تكون قوة التأثير لكثرة الاعتماد . وعلى هذه الطريقة تكون قوة (٢) تراجع الحجر إذا رماه القوى أبعد من تراجعها إذا رماه الضعيف ، لما كان القوى يفعل فيه الإجهادات الكثيرة .

بين (٣) هذا أن القادرين إذا جذبا حبلا [١٨٧] إلى جهة مخصوصة ، فكل ما يفعلانه متماثل وعمله واحد . إلا أن أحدهما لا يمكن أن يفعل الكثير منه في كل جسم بل يحتاج إلى جسم مخصوص كالحجر ، ولهذا لا يمكنه أن يفعل في الرقعة ما يفعله في الحجر ، وربما احتاج إلى آلة مخصوصة كما نعلم في السهم لأنه ينتقل إلى القوس ، ويختلف بحسبها في القوة والضعف ، ويصح على خلاف ذلك من القديم تعالى .

فصل

في أن الاعتمادات المتماثلة لا تتناهي

وكما انحصرت مختلف الاعتماد بحسب الجهات فتبطل لا ينحصر من كل جنس منه لأننا لا نشترى إلى حد إلا ويصح منا أن نفعل مثل ما فعلنا من قبل . فينبغي أن لا تنحصر أجناس ما يتماثل منه ، وأن تحمل حمل الإرادات وغيرها مما لا يدخله الحصر .

فصل

[في توليد الاعتماد مثله]

الاعتماد أحد الأسباب وجلة ما يولده الاعتماد المتماثل له والاعتماد المخالف له ، وليس في الأسباب ما يولد مثله غيره ويولد الأكوان ويولد الأصوات ، فقد اختص بتوليد هذه الأنواع الثلاثة . وإنما أوجبنا توليده مثله لأن الذي نعلمه في الحجر إذا رميناه من الاعتماد ، لو لم يولد مثله في كل حال ، لكان يجب أن لا ينفذ إلا في أقرب الجهات من يد الرامي لولا أنه يحصل من إجهاده اعتماد آخر ، والبعض يولد البعض فيبلغ المدى لأن ما يفعله قد يجب أن يبقاه عليه غير جائز .

وبعد : فالتقيل إذا رمى من شاطئ فتأثيره فيما يصاحه أعظم من تأثيره لو رمى من قرب ولم يكن الوجه إلا أن ما فيه من الثقل يولد مثله ، وكذلك ما يفعله الرامي يولد مثله فتتزايد الاعتمادات . ولولا ذلك لم يفرق الحال بين إرساله من موضع عال أو منخفض .

ويشبه ما تقدم إنحدار الثقل عند قطع العلاقة ، فلم يولد بعضه بعضاً لم يجب ذلك . ولا يصح تعليق نزوله بالحركة التي هي القطع لأنها تحصل في الخفيف والثقل على سواء ، والفرقة بينهما معلومة .

وأما توليده لما يخالفه فالشرط فيه غير (١) ما تقدم لأنه لا يولد إلا إذا صادف حلياً فاصطاك عمله به وتراجع (٢) في خلاف تلك [١٨٧ ب] الجهة فوله

(٢) ١ : و : - قوة

(١) ١ : ٥ : - من

(٣) ١ : ٥ : - ويين

(٢) ٥ : ويرجع

(١) ٥ : غيره

[في أن الاعتماد لا يولد اعتماداً إلا بالحركة]

ولا يولد [١٨٨] الاعتماد شيئاً مما يولد إلا ويولد اعتماداً آخر معه . فإن امتنع توليد الاعتماد [امتنع توليد (١) الصوت والكون أيضاً ، ولاجل هذه الطريقة يجب نفوذ الحجر إذا رميناه لأن [اعتماداً لو ولد الحركة ولم يولد اعتماداً آخر ، لم يكن لينفذ إلا في أقرب الجهات على ما تقدم . وليس في هذا ما يقتضي فساداً بأن يقال : قد تعدى السبب في توليده المسبب الواحد لأن هذا إذا كان مختلفاً . وعلى هذا يثبت أنه إذا امتنع توليده للكون يمتنع توليده للاعتماد أيضاً ، فإن الحجر للمعلق بعلاقة يمتنع فيه توليد الحركة فيمتنع توليد الاعتماد . لأننا كما لا نجد متحركاً لا نجد مدافماً . ولولا ذلك لكان يتزايد قلته وتضاعف مدافماته لتوليد الاعتماد للاعتماد (٢) في كل حال .

وقد ذهب أبو عبد الباق في التأخيرين إلى جواز توليد الاعتماد اعتماداً آخر ، دون الحركة ، وهذا قول جرى لأبي هاشم في : نقض الساء والعالم ، ، لا يقال : إن الحجر إذا رميناه إلى الحائط فصاحه وترجع ، أن هذه الحركة حصلت من (٣) الاعتماد الثاني المتولد من الأول دون أن يقال حصلت من الاعتماد الأول أو منهما . ولكن الشيخ أبا عبد الله خالفه فيه ، وما ذكرناه في الحجر المعلق بعلاقة يطله .

وإنما كانت شيئاً (٤) في ذلك أن التقليل بحمله القادر على ظهريه فيمتنع توليده

(٢) : الاعتماد

(٤) : ١ : شبهة

(١) : توليد

(٣) : ١ : تولد من

إعتماداً مخالفاً له على ما نقله من حال الحجر إذا رميناه إلى جهة الحائط فترجع . وهذا لا يجب إعتباره في توليده لما عاينه .

فأما الأكوان فقد تنول عن الاعتمادات لوقوعها بحسبها في الشدة وخلافها ، وبهذا تعرف حال الأسباب . وقد مضى في باب الأكوان أن الحركة لا تولد الحركة ، ولا السكون يولد السكون ، فيجب صرف التولد إلى الاعتماد .

فأما كيفية توليد الاعتماد للسكون فهو أنه يولد الحركة في محله وفي غيره محله ، لأن الملتزم إذا صاحف حسماً ولا منع ، حركة إلى ثلث من محله . فإن لم يجد حسماً أوجب تحريك محله إلى الثاني . فهذه حاله في توليد الحركة .

وأما السكون فلا يصح أن يولده إلا في غير محله ، وذلك بأن يكون الذي يعتمد عليه في مكان يقله فيمتنع من توليد الحوى ، فيلزم يحصل السكون لامعالة ، ولهذا يجد أحداً مدافعة رائدة إذا اعتمد عليه الثقيل وهو على قرار الأرض . فعند هذا المانع ينصرف توليده للحركة إلى السكون ، وإلا فالأصل هو الحركة .

والذي يبين توليده للسكون أن الأقدر إذا اعتمد على جسم منع الانحناء من تحريكه فلا يولد اعتماداً السكون حالاً لئلا لم يصح ذلك ، ولا يولد السكون في محله أصلاً إذا امتنع توليد الحركة فلا يولد شيئاً أصلاً . ولولا ما قلناه من أنه لا يولد السكون في محله لصح عند قطع الملتقى أن يقف الثقيل ولا يهوى ، بأن يولد ما فيه من الاعتماد السكون في محله فيمتنع الحركة ، وذلك باطل . ولأنه كان يجب أن يولد لا في جهة ، وفي ذلك إخراج له مما يلزم في حكم راجع إلى ذاته . وأما توليدهما للأصوات فلاشكهما عند قوة الاعتمادات وضمنهما عند قلتهما . وقد بينا في باب الأكوان أن الحركة لا تولد الصوت (١) ، فليس إلا أن يولده الاعتماد ، والشرط في توليده للصوت لصاكة هل ما سبق .

(١) و : الأصوات

الكون عنه ، ويشترك الاعتماد لما يوجد من مضافة زائدة . وهذا لا يصح ، لأنه غير متمتع أن يتولد الكون أيضاً في خلاف جهة الحمل ، كما يتولد الاعتماد ، ولكنه في حال سكون القادر الحامل وهو كما تعلم من جذب الملاح للسفينة الموقرة لأنه يحركها لا في حال غرضها ، وكما لتحرك في السفينة أنه إنما يتحرك في حال سكونها . وفي الجملة فإن الذي ذكره رجوع إلى وجود محتمل ، وقد قامت لنا دلائل قاطعة لا يدخلها الاحتمال ، وهي أنه لو صح توليد الاعتماد للاعتماد^(١) دون الحركة ، أصبح في التقبل وقوفه في الجواب أن يتولد من قوله [١٨٨ ب] الاعتماد دون الحركة ، وهذا قاسد ، فصح أن توليد^(٢) أحدهما لا يفترد عن الآخر فإذا امتنع أحدهما امتنع صاحبه .

فصل

[في أن الاعتماد يولد الحركة في الثاني]

والإعتماد يولد الحركة في الثاني ، وإن كان معه ساكناً في الحال كما يولدها ومعه متحرك . فلا يجب أن نظن أن يكون معه يمنع ما قلناه . وهذا بين ، فإن الحجر المعلق بسلسلة لم تمنع سكونه في الحال من جواز أن يولد الإعتماد الحركة في الثاني عندما تزل^(٣) السلسلة أو تقطع ، وهذا ظاهر .

(١) : الاعتماد

(٢) : توليد

(٣) : تولد

فصل

[في أن الاعتماد إذا امتنع في جهة وان في غيرها]

إذا حصل في الاعتماد منع من توليده في جهة وله في خلاف جهة ، وهذا كالماء الذي إذا^(١) امتنع تولده لمكان الترار وله الجرية في خلاف جهة السفن ، وعلى هذا حال الفوارات التي يتصاعد^(٢) منها الماء ، وكذلك الحال في الحجر إذا صاك صلباً فراجع ، وله اعتماد في خلاف جهة للمنع والذي هو صلابة الحائط ، ثم كذلك إذا تأملت الحال فيه .

فصل

[في أن الاعتماد لا يولد في الحال]

كل ما يولده الاعتماد يولده في ثاني حال وجوده لا في حاله . ولا يفتقر في هذه القضية شيء من التولدات عنه . وقد جرى لأن هاشم توقف في بعض المواضع في توليده للصوت ، خاصة أنه في الحال أو في الثاني ، والقول في الجميع سواء .

ودليل ذلك أن توليده هو لاختصاصه بجهة^(٣) وجهته^(١) هو المكان الثاني من محله ، فلا بد توليده في الثاني . إذ لو ولد في الحال لخرج عن الحكم الذي به يخاف من غيره من المعلومات . وبعد : فلو ولد في الحال إعتياداً آخر ، لأدى إلى وجود ما لا يتأخر ، لأن المتولد حاله في أنه سبب كحال ما يولده^(٤) ، وأو له الاعتماد الأول في الحال ، لكان حال حصوله حال حصول هذا الثاني ، وهو

(١) : — إذا

(٢) : يتصاعد

(٣) : جهة

(٤) : وجهته

(٥) : ما يولده

أيضا يولد غيره في تلك الحال ، كذلك أبداً ، فيؤدى — والحال واحدة — إلى وجود ما لا يتناهى . ونحن وإن قلنا بتوليد السكون لما يولده في الحال ، فليس يتولد عنه ما شاركه في كونه سبباً ، فلا يلزمنا هذا الكلام وهكذا [إذا جردنا] [١٨٩] توليده في الثاني لا يلزمنا ما التناهى ، لأنه في الحالة الثانية يعدم الأول إن كان محتاباً ، وإن لزم فالتولد (١) عنه يعدم في الثاني .

وبعد : فلَوْلِد في الحال وقد ثبت أنه [نما يولد في جهة ، وهي غير مقصورة على الثاني من محله دون (٢) الثالث والرابع ، فيجب أن يولد والوقت واحد في سائر الجهات .

وبعد : فكان يلزم صحة ردوف التقبل في الجور بأن يولد الاعتماد الذي فيه سكوتنا في الحال ، فإذا امتنع ذلك فليس إلا أنه يولد في الثاني الذي هو جهة ، فيتحرك إليه .

وبعد : فإن ولد في الحال فإما أن يولد السكون أو الحركة وأيهما كان ، فإما أن يولده في محله أو في غير محله ، ولا يصح توليده الحركة في محله في الحال ، وإلا وجب أن يكون متحركاً حال الحدوث لو كان فيه اعتماد (٣) ، وكان يلزم أن لا تنتقل تلك (٤) الحركة من جهته إلى المكان الثاني لينتج توليده لها في الحال ، وإلا فإذا وجب أن ينتقل إلى الثاني فقد صار مولداً في الجهة التي من المكان . فهذه القصة قد بطلت .

ولا يجوز أن يولد الحركة في غير محله وإلا (٥) وجب تحريك الجسم البائن

منه من غير عناية بينهما ، ومن شرط توليده العناية ، وهي لا تحصل في الأول . فأما القول في أنه يولد السكون في محله في الحال ، فباطل ، وإلا صح تعدد توليده للحركة فيقتضى ما ذكرناه (٦) من الفساد ولأنه يلزم أن يتولد السكون في المحل بجانبه من الاعتماد في الحال فيقف زماناً طويلاً ، لأنه إذا صح توليده في محله في الحال صح في الوقت الثاني والثالث ، كما أنه لما ولد في غير محله في الحال يقتضى صحة سكون الجسم البائن عنه من دون عناية ، ومن شرط توليده في غير محله العناية . فصح لك على كل حال أنه لا يولد ما يولده إلا في الثاني على أي حال ولد .

فصل

(في استواء توليد الاعتماد في حالة حدوثه وبقائه)

يستوى توليد الاعتماد في حالتي حدوثه وبقائه ، لأن التقبل يجب إنحداره عند فقد الموانع وما فيه من الثقل باق .

وبعد : [١٨٩ ب] فالذي لأجله يولد الاعتماد في حال حدوثه هو ما عليه من الاختصاص بالجهة ، وهذا ثابت في حال البقاء ، فيجب أن لا يفترق العدالان فيه . ولهذا نجد من المدافعة مثل ما نجد في حال الحدوث . وكان يجب في جبل خلقه الله عز وجل (١) في الجور وسكته وقتاً واحداً (٢) ثم لم يفعل فيه السكون من بعد أن يقف ، لأنه لا شيء يوجب إنحداره . ولا يمكن أن يقال : ينحدر لاحتماله الحركة لأنه يحتمل السكون أيضاً .

إن قيل لو ولد في حال بقاءه لوجب فيمن أرسل على غيره حيزاً فبات ،

(٢) : ٥ : — دون

(٤) : ٥ : ١ : بترك

(١) : في المتولد

(٢) : الاعتماد

(٥) : لا

(١) : ١ : ما ذكرنا

(٢) : في الأصل : واحد

(٢) : ٥ : ١ : — عز وجل

أن لا يكون هو القاتل له وأن لا يستحق التمس ، لأن ما حصل من الموت هو متولد من قبل الله تعالى (١) . قيل له : أن القتل ما هنا هو من جهة الله تعالى في هذا المرسل عليه ، والذم غير مصروف إلى القتل ، بل هو على التمييز لهذا الضرب . فأما لزوم القدر فشرعى .

فإن قال : فبما يخرج من التعلق بالقادر ، فكيف يولد ؟ قيل : إنه في الحالين جميعاً يستوى فيما يهدى من مداومة معه ، ويصح تعلقه بالقادر ، والحال هذه ، لأنه لو لا فعله لقتل لما وجد هذا التحريك .

فإن قال : فإذا منع أحدنا الحجر من تولده في الأرض ، يجب أن يكون مانعاً لله عز وجل ، لأن القتل هو من قبله تعالى ، ومن شأنه أن يولد النزول . قيل له : ليس يريد الله تعالى سقوطه على الأرض إذا كانت الصورة كذلك ، ولا كان مراده بالوجود أحق ، فلا يصير تعالى ممنوعاً ، وصار كما يرى أحدنا الثاني (٢) . إحداهما يديه ثم يأخذه بالأخرى ، فإنه لما لم يرد إلا قدراً دون الزام لم يقل إنه منع نفسه .

فإن قال : فيجب أن يريد الله بسبب هذا القتل وهو غير متناه ، وهذا يقتضى إرادته لما لا يتناهى ، والوقت واحد ، بإيرادات لا تنهى (١١٩٠) أو يريد ما لا يتناهى عند حدوث السبب فيكون فيه تمييز لعدم عليه جل وعز (٣) . قيل له : الأول أن يريد مسبب هذا السبب في كل حال يحدث فيه كما تقول في نعيم أهل الجنة لأنه يصح المنع عن هذا المسبب ، فلا يقع ، ويلحق بالمبتدأ الذي يختاره

(٢) ١٠١ : - الفص

(١) ١٠ : - تعالى

(٣) ١٠ : - عز وجل

تعالى ، ومتى كان السبب منحصراً جاز أن يريد في حال سببه ، ثم لا يكون عزماً لأن أحد شروط كون الإرادة عزماً أن لا يكون مسبباً متراجحاً عن سببه . فهذا طريق القول في توليد الباقي من الاعتماد .

فصل

[في أن القتل لو قدر قديماً فلا يتولد]

لو قدر قدم القتل لكان لا يصح توليده لوجهين : أحدهما : أن توليده يكون في الثاني ، فيجب أن لا يتقدم الحدث الأول ، وما لم يتقدم الحدث الأول بوقت أو أوقات محصورة فهو محدث مثله ، فيصير هذا التقدير هائلاً على كونه قديماً بالتحقق .

وثانيهما : أن الذي أوجب في الاعتماد أن يولد هو تعلقه وتعلق ما يتولد عنه بقادر ، فإذا زالت هذه الطريقة لم يصح توليده ويكون تمييز وجود نفس الاعتماد من غير فاعل موجباً لتجوير ما تتولد عنه من المسببات من دون فاعل والكلام في الأسباب والمسببات ينسحب على حصول الفاعل وتأثيره في فعله .

وقد يقال : لو قدر قدمه لكان خطأ قول من يقول إنه يولد وخطأ قول من يقول : لا يولد في حال السؤال .

فصل

[في كيفية توليد الاعتماد]

وقد يولد الاعتماد على طريق الدفع ، وقد يولد على طريق الجذب ، فالأول (١) كجري الماء ورمى الحجر وغيرهما . والثاني هو كما يفعله الملاح في جذب السفينة ، وكما نعلم من حال الريشة المعلقة بالحجر إذا أرسل لأنه يولد فيها الحركة جذبا ، فهذا هو الغرض بما تذكره من هذه العبارة .

(١) ١٠ : - فالأول

فصل

[في أن الاعتماد لا يولد التأليف]

اعلم أن الاعتماد لا يولد غير الأنواع التي عندناها . وقد جعله أبو هاشم مولداً للتأليف بنفسه ، وقال يولد الألم أيضاً والذي استقر عليه مذهبه هو مثل ما تقدم . وإنما منعنا من توليده التأليف بنفسه لأن الجوهر لو صادف في غير جهة اعتماد جوهر آخر لكان بتألف [١٩٠ ب] إليه لا محالة ويحصل الالتحاق إذا كان في أحدهما رطوبة وفي (١) الآخر يبوسة . فلو كان للمولد التأليف هو الاعتماد لكان لا يحصل التأليف في غير جهة اعتماد الحل . فهذا يدل على وقوعه حسب التكوين لا بحسب الاعتماد ، فهو سببه هو .

ولأن (٢) الله تعالى لو خلق جوهرين وجاور بينهما وقد أخلاهما من الاعتماد لم يكن بد من وجود التأليف بينهما . ولو كانا معتمدين ولا مجاورة لم يحصل التأليف . فإن جعلنا التوليد راجعاً إليهما - والحال هذه - أدى إلى وقوع السبب الواحد من سببين ، وذلك لا يصح ، فليس (٣) إلا أن يقال (٤) : إن المجاورة هي المولدة لأن عند حصولها يحصل .

وبعد : فقد صبح في المجاورة أنها تولد التأليف . فلو ولد الاعتماد لوجب في كل ما يولده الاعتماد أن يتولد عن المجاورة أيضاً ، حتى تكون المجاورة مولدة الاعتماد . والتكوين والصوت ، لأن السببين إذا اشتركا في توليد جنس أوجب ذلك أن يشتركا في توليد كل جنس متولد عن أحدهما اعتباراً

بالاعتقادين أنه لما شارك أحدهما الآخر في توليد الاعتماد شاركه في توليد كل جنس من هذه الأجناس عند وجود الشرط .

وبعد : فالاعتماد يولد في الثاني ، فيجب في الجسمين إذا تجاورا ، وفي أحدهما رطوبة وفي الآخر يبوسة ، أن لا يلتزقا في الحال . ومنى جعل كل واحد منهما مولداً لشيء واحد لم يصح . وإن جعل لكل واحد حظ التوليد على الانفراد ، أدى إلى أن لا يتفصل ما يترك عن أحدهما عما يتولد عن الآخر . وعلى أن الاعتمادين يجوز تكافؤهما في الجسم فيمتنع التوليد عند ذلك ويوجد التأليف فيهما على ما ذكرناه عند تجاورهما .

وبعد : فالاعتماد أن يولد التأليف فتولده له يكون عند المجاورة حتى يصير شرطاً ، وهي تحصل عند الاعتماد في الثاني .

وعلى موضع (١) ذلك القول يجب أن يكون حال حدوث الاعتماد تحصل [١٩١ ١] المجاورة ولا تأخر التوليد إلى الثالث بأن تحصل في الثاني المجاورة عن الاعتماد ، ثم في الثالث يحصل التأليف . وقد قال الشيخ أبو عبد الله : إن الاعتماد والمجاورة مختلفان والقدرة الواحدة متعلقة بهما ، فلو اشتركا في توليد التأليف ، لوجب وجود جرتين من التأليف لأن السببين لا يجتمعان على توليد سبب واحد . وإذا كان كذلك - والتأليف قد ثبت تماثله - فقد صارت القدرة الواحدة متعددة في تعلقها الجزء الواحد (٢) على الشروط التي ذكرناها . وهكذا نقول في الاعتماد والتفريق في توليدهما للألم ، لأنه من جنس واحد ، وهذا يوجب تعلقهما (٣) بما لا يتناهى (٤) لأنه لا تماثل (٥) يجب تعدد القدرة إلى ما لا نهاية له إذا تعدد الاعصار .

(٢) : - و

(١) : - و

(٤) : - و ، أن يقال

(٣) : - و ، فليس

(٢) : - والواحد

(١) : - و ، موضوع

(٤) : - و ، أن يقال

(٢) : - و ، تعلقها

وقابل أن يحصر (٢) المتعلق بالجزئين لأن المولد للتأليف ليس إلا هذين السيين وكذلك في الالم . ويصور سبيل ذلك سبيل ما تعلم من صحة أن يفعل أحداً في الوقت الثاني حركتين مثلتين ، والقدرة واحدة ، بأن يفعل (أحدهما) (٣) من اعتماد سابق ، والآخرى مبتدأة (٤) لما انحصر وجه فعله ، فلم يمتد التوليد والإبتداء .

وليس لأبي هاشم أن يقول : إن (٥) أحداً يجمع بين أصابعه ويتمد عليه فيتمدح على من هو أضعف منه فلك بعضها من بعض ، وليس ذلك لما حصل (٦) من التأليف عن الاعتماد . وذلك لأن المتع يصح صرفه إلى الأكران الحاصلة عن الاعتماد دون أن يثبت هناك تأليف ، بل لا يصح صرفه إلى التأليف ، لأنه إنما يجمع إذا كان اتفاقاً .

وبعد : فتد لإعتماد كما يقع التأليف تقع المجاورة أيضاً ، فلم تقمها حالا لحالها لا يوجد التأليف ، فكيف دل على أنه المولد دونها ؟ وكيف يقال ذلك ومن شرط توليد سببه له تمدد التجاور ، وقد استمرت هذه الصفة بالجسم . وحدوث الأكران حالا بعد حال لا يؤثر في تمدد التجاور ، وإنما يجعله أشد سكوتاً ليلبث به المتع . بين ذلك أن المراد بالتجاور (٧) هو حصول الجوارحين على حد لا يبق مكان ثالث بينهما ، حتى لو صح التداخل في الجزء لكانا [١٩١ ب] أكثر من الجزء الواحد . وهذا لم يتجدد بحدوث هذه الألوان . وقد بين في باب الأكران وجوب اعتبار هذه الشرطة . فجدد الجملة تعلم أن الإعتماد لا يولد التأليف بنفسه ولا يولد الالم ، لأننا نتمد على الموضع الصلب

فلا تمد من الالم ما تمد إذا اعتمادنا على الموضع الرقيق . فلو كان الذي يولده هو الاعتماد لم يفرق الحال بين هذين الموضعين . فليس إلا أن المولد هو التفريق الذي يحصل في الرقيق أزيد مما يحصل في الصلب ، لأن صلابته مانعة من من إسراع التفريق إليه فلا تمد إلا المأ قليلاً .

وبعد : فلو حصل التفريق ولا اعتماد لمولد الالم . ولو حصل الإعتماد من دون وهى لم يولد ، فيجب صرف التوليد إلى التفريق دون غيره . بين هذا أن الله تعالى لو قطع الحى عنا إرباً إرباً لنألم ، وإن لم يكن هناك اعتماد أصلاً ، فصح أن قول أبي هاشم في ذلك لا يستقيم إلا إذا جعل الإعتماد مولداً لهذين الجنس بواسطة .

فصل

[في أن الاعتماد لا يؤثر في المعالي الانسانية]

المتعلق بالراجحة إلى الحى من الاعتقادات والظنون والكراهات والهمومات والنظر لا تأخر للاعتقاد في شيء منها ، والإلوم في الأمور التي لها أضرار من جهة ما حدثناه أن لا يكون الاعتقاد بتوليد (١) الشيء منها أولى من توليد غيره ، ولأنه كان يجب إذا اعتمادنا على قلب الغير ، وهو محتمل (٢) لصروب هذه للعاني ، أن يتصور حاله فيها ، وقد عرفنا (٣) أننا نتمد على قلب الغير ولا (٤) تتغير حاله (٥) في كونه حالاً ولا ناظراً ولا مرئياً ولا كارهاً .

ولا يمكن أن يقال بحمل الإعتماد مولداً للعلم في قلب الغير ، بأن بعض الخيال قد اعتماد عليه ، لأنه ليس بأن يولد هذا العلم أبداً من غيره ، فيجب

- | | | |
|------------|--------------|---------------|
| (١) : بولد | (٢) : محتمل | (٣) و : طلقاً |
| (٤) : لا | (٥) و : حاله | |

- | | |
|----------------|-------------------|
| (١) و : يخفى | (٢) : و : أحدهما |
| (٣) و : مبتدأ | (٤) و : — أن |
| (٥) : و : يحصل | (٦) و : بالمجاورة |

توليد ما لا يتأخر لتفقد الاختصاص . وبعد : فقد نتمدد على قلب السامع والثام مع احتمال العلم بأن الغير قد اعتمد عليه ، ومع هذا [١٩٢] لا يوجد فيه العلم بذلك . وليس السهو بمعنى فيقال إنه يمنع من التوليد ، فكان يلزم ما ألوينا في ذلك .

فأما الممانى الراجعة إلى المحال بما تتضاد كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ففيها مثل الوجه الذي تقدم ، لأن الاعتماد ليس بتوليد لشيء (١) منها أول من توليد (٢) هذه إذا لا منصوص . وبفارق بهذا (٣) توليد الكون ، لأن الظفر لما استحال به لم يصح توليد الكون في العناصر بدلا من الثاني . وانتقال الحمل لا يقع بهذه الاعراض ، فافترقت الحال فيهما .

وبصريح لك إيراد طريقة عدم سائر ما لا تقدر عليه ، فمنع بها من توليد (٤) الاعتماد له ، وهو أن الاعتماد لو ولد (٥) لكنا قادرين عليها لقدرة على سببها . ومن حق القادر على السبب أن يقدر على مسببه ، وقد صرح أنا لا تقدر على الأجناد التي ذكرنا فيجب (٦) اختصاص القديم جل وهو (٧) بالقدرة (٨) عليها . فقد خرجت إذن عن أن تكون مسببة عن الاعتماد .

إن قال قائل : فلا كان الاعتماد مولدا للجوهر ، فإن قلتم كان يجب أن تقدر عليه ، قيل لكم : كذلك نقول . فإن قلتم : فكان يجب صحة أن توجد لأن هذا حكم ما تقدر عليه ، قيل لكم : إنما كان يجب ذلك لو لم يكن ما هنا ما يمنع من صحة وجوده . فأما إذا كان ما هنا مانع فلا يجب ما قلتم . قيل

(١) : بتوليد الشيء ، هـ : بتوليد الشيء .

(٢) : توليد (٣) : هذا

(٤) : و : توليد (٥) : ولها (٦) : و : فيجب

(٧) : عز وجل (٨) : هـ : بالقدرة عليها

له (٩) : لو كان ما هنا مانع لصح زوائجه على بعض الوجوه لينفصل حاله من حال ما هو محيل . ولو زال لانكنا فعل الجواهر ، ولكننا تملأ الجراب أجساما باحتياجات تفعلها فيه ، كما تملأ دويحا بالبنخ ، وقد عرفنا فساد ذلك . فهذا كلام على (١٠) جهة الموانع .

على أنه إذا لم يكن الجوهر يحتاج في وجوده إلى غيره ، فالموانع من وجوده ليس الا حصول حده : فأما ما يجري مجرى الضد له فلا يتصور فيه . وعند الجوهر هو الفناء ، ولو أنه حصل لأوجب إنتفاء جميع الأجسام ، فكان لا يتأخر أن يقال بقدرة أحدنا على الجواهر أن يفعلها متولدة عن الاعتماد .

فإن قال : لا أجعل ذلك مانعا على ما قدرتم ، بل المانع عن أن تفعله فقد البنية . قيل له [١٩٢ ب] الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى بنية لأن البنية محتاجة في وجودها إلى الجوهر ، فكيف يحتاج هو إليها ، وهذا يقتضى تعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه .

وبعد : فهذا يوجب إمتناع وجود الأجزاء المفردة من جهة الله عز وجل لفقد البنى فيها وذلك فاعمد : وليس يمكنه أن يجعل فقد الآلة منعاً ، ولا أن يقول فقد العلم منع لأن الآلة يستغنى عنها في إيقاع ما هو جنس الفعل ، وكذلك العلم . وإنما تحتاج إليهما في فعل واقع على وجه .

فأما ما هو جنس الفعل ، فإن كون القادر قادرا كاف فيه . ولنا نعمل القلب آلة وإنما نصلة محلا ، ولهذا لا يصح وجود العلم من قبله تعالى إلا في مثل بنية القلب ، وبفارق الآلات . ولا يطل هذا بالإرادة وحاجتها إلى الاعتماد لأنها لو لم توجب كون المريد مريداً ، وكانت هذه الصفة لا تنظر إلى كونه

(١) : هـ : له (٢) : هـ : على

معتقداً ، لكن يصح وجودها مع البر ، لكن الحاجة ثابتة بين هاتين الصفتين ، ولهذا لا يفترق الحال بين الضرورية من الإرادات (١) وبين ما يفعله الواحد منا . ولا فرق بين المرید لنفسه لو ثبت أو بالفاعل ، وبين المرید بإرادة . ولو أن أحدنا قدر على إيجاد إرادة في الغير لصح منه فعلها مع أنه ساه . وكل هذا يبين أن الحاجة ترجع إلى صفة المرید . وعلى أن العلم هنا يتعلق بالمراد لا بالإرادة ، وكذلك قولنا في النظر (٢) والمطور فيه ، فلا يشبه ما ذكرناه .

ولا يلزمنا أن يقال : فالصوت جنس للفعل ، فكيف احتاج إلى حلابة المحل ، لأن هذه الحاجة غير راجعة إليه ، بل ترجع إلى أن أحدنا لا يفعل إلا (٣) عند سبب ، وهو في توليده لها يفتقر إليها . فإن جعل المانع من صحة إيجادنا الجوهر كونه العالم ملاء ، وقال : إن الجهات كلها مشغولة ، فصار هذا من أقوى الموانع . فالجواب : أن [١٩٣] ذلك لو ثبت لكان منماً ظاهراً (٤) إلا أن الدلالة قد قامت على أن في العالم خلاه على ما سلف القول فيه .

وأشف ما يمكن أن يسأل على قولنا أن الاعتقاد لا يولد الجوهر ، وأنه ليس ما هنا مانع من توليده إياه أن يقال : ما أنكرتم أن المانع هو أن في يد الواحد منا قدر (٥) كثيرة ولا يصح منه أن يفعل بعضها دون بعض . فإذا فعل جميعها حصل عن كل واحدة منها إعتادات ، فنحصل الاعتمادات الكثيرة ونقتصر بالجهة الواحدة ولا مزية لشيء منها على صاحبه فيقتضى توليد الكل . ولا يبرز اجتماعها على توليد واحد من الجواهر ، فليس إلا أن تولد (٦) عنها جواهر ، ووجودها في جهة واحدة محال . فقد صار المانع هو ما قلناه على هذا

(٢) : النظر

(١) : الإرادات

(٤) : — ظاهراً

(٣) : لا يفعله إلى

(٦) : تولد

(٥) : قدر

التكريع ، حتى لو قدر (١) في يد أحدنا قدرة واحدة يفعل بها [اعتقاداً في جهة واحدة ، لصح وجود الجوهر من جهة متولداً عن الاعتماد .

وأولى ما فلسفة في الجواب عن هذه الشبهة أن تقول : إن صح كون هذا حائماً ، فقد كان يجب صحة زواله لينفصل حاله عن حال ما هو محيل ، وليصح نحن أحدنا أن يوجد ما قدر عليه على وجه ما . فإذا كنا نعرف تعدد الجسم علينا على كل حال ، جلت أن يكون ما قالوه مانعاً لأننا لو رمنا إثباته غير قادر على الجسم ما زدنا على ذلك . ولأنه يؤدي إلى وجود السبب ولا يصح زوال الخ من توليده (٢) أصلاً . وهذا غير جائز في الأسباب .

وقد قيل في جواب هذه الشبهة ما يقارب ما قدمناه ، وليس به ، وهو أنه قد صح في فعل القدر (٣) في المحال (٤) أن طريقه العادة ، فيصح التكثير فيه مرة والتقليل أخرى . وإن كان المانع كثرة القدر على ما قاله السائل ، لم يتبع أن يكون في الضعفة من قد أوجد الله تعالى في كل محل من أجزاء هذه قدرة واحدة ، فيجب أن يتمكن هو من فعل الجسم . وتزيد هذا بأن ما قد أورد السائل فحسب الواجب ، لأنه قد جعل كثرة القدر محيلة للفعل ، وهي [١٩٣ ب] بأن نصحح الفعل أول من أن تحيله إلا أن الذي قدمناه أول وأحسم . وذلك لأن الخصم أن يقول : ليس المانع إلا ما ذكرته من إمتناع الفعل ببعض القدر دون بعض على الوجه المتقدم ، وحصول إعتادات على وجه يقتضى وجود جواهر كثيرة في جهة واحدة ، لا ما قدرتم من كثرة القدر . ولسنا نجعل كثرتها محيلة للفعل ، بل المحيل ما تقدم .

(١) : — أن

(٢) : توليد

(٢) : والقدر

(٤) : المحل

وقيل أيضاً في الجواب : إن من شأن السبب توليده السبب على الوجه الذي يصح لأعلى الوجه المستحيل (١). فلو كان الاعتماد يولد الجوهر ، وقد ثبتت في جهة أنها غير مقصورة على الثاني دون الثالث والرابع إلى مالا غاية (٢) له ، فيجب ، إذا لم يصح توليده في هذه الجهة ، أن يولد في غيرها من الجهات . فلو كان هذا الاعتماد الجوهر في هذه الجهة ، والاعتماد الآخر يولد جوهرًا سواء في الجهة الأخرى ، ثم كذلك .

ويمكن أن يتعرض ذلك بأنه لا يمكن بيان إختصاص ولا مزية فيما يولد تلك (٣) الجهة ، فيقال : فليس (٤) بأن يولد هذا اعتماد في هذه الجهة أولى من ذلك ، ولذلك (٥) أولى من هذا . فإذا قد الإختصاص وجب توليد الكل في جهة واحدة وفيه ما تقدم .

وقيل أيضاً في الجواب أنه يتنافى الاعتمادان ولا يولد (٦) واحد منها شيئاً إذا كان أحدهما يولد عند ما يولده الآخر ولا مزية فلا يحصل واحد منهما . وهذا لا يمكن في الجواهر (٧) لأنها متباعدة فيجب (٨) صحة توليد الاعتمادين . فإن أدى القول بأن الاعتماد يولد الجوهر إلى هذا القاسد ، وهو وجوب إجتناح الكثير منه في الجهة الواحدة ، فيجب أن يترك (٩) القولين . واعترض ذلك فإنه إذا امتنع توليد كل واحد من الاعتمادين لما ذكرتموه ، فامتناع وجود الجواهر (١٠) في جهة واحدة ، يجرى مجرى التضاد ، بل أكد فيجوز أن يحصل ما تمناه .

وقيل : يجوز في بعض هذه الاعتمادات أن يكافئ البعض ويتقوى واحد برائد يولد جوهرًا واحدًا . إلا أن هذا عملاً لا يمكن فيه بيان إختصاص لأحد الجانبين بالبعض . فليس هناك (١) بأن يكافئ ذلك (٢) أولى (٣) من غيره أن يقابل ويكافئ . فالأولى ما قدمناه أولاً . وليس لأحد أن يقول [١١٩٤] فلا كان المانع قد قدرته على إيجاد الكون الذي به يحصل كائناً ، والجوهر ، فلا بد (٤) من وجود الكون معه ، لأننا سنبين أنه لو قدر على الجوهر لتقدر على الكون ، وأن الذي يوجب أن لا يقدر على الكون يوجب أن لا يقدر على الجوهر أيضاً . وعلى أنه كان يصح منه إيجاد الجوهر بأن يصادف إيجاداً له إيجاداً من جهة أنه تعالى للكون فيه .

وأحد ما يدل على أن الاعتماد لا يولد الجوهر : أن الشرط في توليد الاعتماد في غير محله أن تحصل هناك (٥) عامة بين محله ومحل ما يولده ، وهذا شرط من جهة أن يصحب حال التوليد . فإذا كان الجوهر المندوم لا يصح حلوله في شيء أصلاً وكانت عامة المندوم لا تصح ، فليس إلا المنع من توليده للجوهر . وهذه الطريقة يمكن ذكرها في توليد الاعتماد للفناء خاصة ، لأنه يوجد لا في محل . فالشرط (٦) الذي أوجبناه من حصول المحاسة لا يوجد فيه .

ويعد : فليست جهة الاعتماد جهة واحدة . فلو ولد الجوهر لم يكن بأن يولد في الثاني أولى مما يعتمد من الجهات . فمكان إما أن يلزم وجود الجوهر في (٧) الجهات ، أو أن لا يولده أصلاً ولا يلزمنا مثل هذا في توليد الاعتماد لما يولده .

(١) هـ : — هنا	(٢) ١ : — ذاك	(٣) هـ : — أول
(٤) لها : لا بد		
(٥) و : — هناك	(٦) هـ : الشرط	(٧) هـ : — في

(١) و : الوجه الذي لمستحيل	(٢) ١ ، هـ : ومالا غاية
(٣) و : هذه	(٤) ٢ ، هـ : ليس
(٦) هـ : — يولد	(٧) هـ : الجوهر
صحة توليد الاعتمادين .	(٩) ١ ، هـ : ترك .
	(١٠) هـ : الجوهر

لأننا نقول بتوليد في جهة ، فيؤكد فيما يابسه (١) دون غيره . إذا قيل بتوليد ما لا يماسه هناك لم يحتاج إلى هذا الشرط وبين هذا أن ما هنا وجها مقفولا يمنع من تعدى التوليد من الثاني إلى العاشر وهو استحالة الطفر على محله . فلا بد من أن يمر بالثاني والثالث حتى يبلغ الجهة العاشرة . وليس يعتبر هذه الطريقة في توليد الجواهر .

وبعد : فإذا كنا نعرف أن جهات الاعتماد لا حصر لها ، لأنه لو كان هناك وضع طوله ألف (٢) ذراع ، ثم اعتمدنا على أوله لكان في حال ما يتحرك أوله يتحرك آخره (٣) ، لما لم يكر بعضه بأن يتحرك من ذلك الاعتماد أحق من بعض فيحرك الكل . فإذا ثبتت هذه الجملة فيجب في هذا الاعتماد ، لو ولد الجواهر في شيء من الجهات ، أن يولد ما لا يتناهي (٤) ، لأن الجهات في الجواهر غير منحصرة (٥) بعدد ، وليس بأن توجد [١٩٤ ب] في بعضها أولى من بعض .

وأحد ما يد لنا على أننا (٦) لا نقدر على الجواهر أننا لو قدرنا عليه تقدرنا على الكون (٧) الذي يصير به كائنا في جهة ، وقدرنا عليه مفقودة ، فيجب أن لا نقدر على ذات الجواهر أيضاً . أما أننا لا نقدر على الكون الذي يحصل كائنا به حال حدوثه فظاهر لأننا إنما نقدر على فعل الكون بالاعتماد في غير محله عند حصول المماسه بين محل الاعتماد وبين ما يفعل فيه ، وبما أنه المحذور محال .

وأما وجوب قدرتنا على الكون لو قدرنا على الجواهر ، فهو لأن الجواهر بالكون يحصل على درجة فيصير حصوله في جهة كالوجه الذي يحدث عليه . ومن حق القادر على الشيء أن يقدر على ما به يحصل على وجه دون وجه حتى لا يجوز أن تنفرد قدر على أحد الأمرين من قدرته على الآخر ، اعتباراً بالكلام أن من قدر على إيجاده قدر على إيجاد المعنى الذي به يصير على وجه دون وجه ، وهو الإرادة والكرامية . ولم يصح أن يحصل له هذا الحكم بما يوجد من جهة غيره فكذلك يجب في الجواهر والكون ، بل هذا الحكم في الجواهر والكون أوجب من حيث لا يوجد الجواهر إلا كائنا في جهة . وقد يوجد الكلام غير أمر ولا غير فصارت هذه الجملة دلالة على أن الجواهر غير مقدور لنا بالإعتماد . وتبين لنا بهذه الفصول ما يصح تولده عن الإعتماد وما يستحيل أن يتولد عنه .

فصل

[في أن الاعتماد لا يختلف باختلاف أحوال الفاعلين له]

اعلم أن الاعتماد وغيره من الأسباب لا يختلف حاله في توليد ما يتولد عنه حسب اختلاف أحوال الفاعلين ، فلماذا إذا وجد من جهة الله تعالى أحد هذه الأسباب وزالت الموانع وحصل المحل محتملاً ، فإن المسبب يوجد من جهة كما يوجد إذا كان السبب فعلاً لنا . فصار يصح من الله تعالى الفعل على الوجهين جميعاً وإن كان لا شيء يفعله متولفاً إلا ويصح منه أن يفعل مثله في الفرض المقصود إليه مبتدئاً . فإذا فعله بسبب فصلاح زائد . وإلا كان عابثاً . وقد منع أبو علي من صحة (١٩٥) أن يفعل الله بسبب . فالذي يدل على صحة (١) ما إختاره أبو هاشم وسائر شيوعتنا من صحة فعل الله تعالى بالأسباب هو أن (٢) السبب

(١) : هـ ، ١ : — صحة (٢) : و : لأن

(١) : هـ ، ١ : ماسه .
(٢) : هـ ، ١ : آخر
(٣) : هـ ، ١ : ماسه
(٤) : هـ ، ١ : ماسه
(٥) : هـ ، ١ : ماسه
(٦) : هـ ، ١ : ماسه
(٧) : هـ ، ١ : ماسه

— لا مبرر يرجع إلى ذاته — يولد ما يولده لا لأمر^(١) يرجع إلى حال الفاعل .
 ألا ترى أن الاعتقاد يولد الاختصاص بحجة وهو لما هو عليه في ذاته ، فلاجل^(٢)
 هذا يولد في حال السهر والنوم ، وإذا كان توليده لهذا الوجه لم يجر اختلاف
 الحال في توليده لاختلاف الفاعلين ، وجرى مجرى الظلم وغيره من القبايح إذا
 قبح لوجه ، فحقبت ذلك الوجه لم يجر إلا أن يكون قبيحاً . فإذا كان كذلك ،
 وكان المعلوم أن مثل هذا السبب لو وجد من جهة أحدنا لولد المسبب . فكذلك
 إذا وجد من جهة جل وعز .

وليس يمكن أن نجعل توليد السبب من جهة لأجل أنا قادرين بقدر^(٣) ،
 لأن عند وجود السبب قد تعدد القدرة . وقد يطرا المعجز عليها ، ولا يخرج — مع
 ذلك — السبب عن التوليد ، فكيف نجعل توليدها لأجلها ١١٤ وعلى مثل هذه
 الطريقة بينا أن عند وجود المجاورة لا بد من وجود التأليف ، وأنه لا وجه وجوب
 ذلك إلا أنها سببه ومولدة له ، لأن سائر وجوه التناق مفقودة ، فإذا وجدت من
 أي فاعل كان ، فيجب وجود التأليف . بين ذلك أنه إذا كان أحد المتجاورين
 رطباً والآخر يابساً ، فلا بد من حصول الإلتصاق بينهما وهو تأليف^(٤)
 على وجه .

وبعد : فإن الطريقة التي بها يستدل على أن أحدنا فاعل للبندأ من أفعاله
 وجوب وقوة بحسب أحواله . وما به يستدل على أنه فاعل للتولد وقوة
 بحسب^(٥) ما فعله من الأسباب . فإذا وجد مثل هذه الطريقة^(٦) في فعله جل وعز
 فكيف لا يجعل متولداً ؟

- (١) : لا شيء . (٢) : لاجل . (٣) : بقدر .
 (٤) : التأليف . (٥) : هكذا في النسخة . (٦) : هذا الطريق

بين هذا مانع^(٧) من وقوع الحركات بحسب إعتقاد الماء والرياح في الأرجنة
 فإن لم يقل بتولد الأكران من هذه الأجسام ، مع أن الحال ما وصفنا ، لزم أن
 لا تكون متولدة عما يقفها أيضا ، وإلا فإذا كانت الطريقة واحدة لزمت التسوية ،
 ولهذا قال عز وجل^(٨) : وجرت بهم بريح طيبة^(٩) ، فأثبت للريح^(١٠) تأثيرا في
 جرى السفن .

وإذا سلكتنا هذا المنهج في الدلالة وبيننا أن الطريقة واحدة والفصل متعذر ،
 لم يتدح فيه قول أبي علي : إن أحرف أحدنا فاعلا للتولد (٩٥ ب) بطريقة
 إستحقاق الذم والمدح . وإن كان أبو هاشم قد ذكر أنه إنما يشك بحسن الذم
 والمدح متى عرفناه فاعلا ، فكيف يستدل بالمدح والذم على أنه فاعل ؟ . وذكر
 أنه لا يجمع أن يعتقد معتقد أن نفس السبب هو المتعاقب بنا ، وأن الله تعالى يفعل
 المسبب بالعادة فيصرف الذم إلى نفس السبب كما يصرف في موت الصبي تحت
 الحجر إلى وضع الراضح له هناك . إلا أن الصحيح أن الفعلية معلومة^(١١) على طريق
 الجملة ضرورية . فإذا كان كذلك ، صح من بعد أن يستدل على التفصيل إما
 بطريقة الذم والمدح^(١٢) ، وإما بطريقة مطابقة الدواعي والقصد .

وأحد ما يدل على المسألة ما عرفناه من وجوب هوى الثقيل عند زوال
 الموانع ، فلا بد من أمر موجب ، وإلا فإن جعلنا طريقة العادة جاز أن يختلف
 فيهموي^(١٣) مرة ولا يهوى أخرى . ولا منع بأن لا يختار القديم جل وعز فعل
 التولد فيه . فإذا صح ذلك بينا أن الثقل^(١٤) الذي فيه يولد الانحدار .

- (١) : — مانعه من وقوع ... بتولد الأكران من هذه الأجسام .
 (٢) : جل وعز . (٣) : من الآية ٢٢ من سورة يوسف .
 (٤) : الريح . (٥) : مرفوعة .
 (٦) : ولذا . (٧) : والمدح والذم .
 (٨) : فيهموي . (٩) : الثقيل .

وليس لأحد أن يقول : فلانما جرى لاحتمال المحل الحركة ، فإن هذا أصل
أفسدناه في غير موضع . على أنه يحتمل السكون أيضا . فيجب جواز وقوفه
في الجوهر (١) .

وليس يمكنه أن يقول : لو لم يتحرك المحل لما يتضاد عليه ، لأن ذلك
جائز عندنا على الجنة وإن كان في وقوفه في الجوهر أو حركته (٢) إلى بعض الجهات
يوجد أحد الأعداد ، فيه ، وإن لم يجر .

وعلى قريب من هذه الطريقة نقول : لو كان الله تعالى يختار عند فعل هذه
الأسباب ابتداء الأفعال لجان انتقاء جهلين عظيمين وإصطكا كهما ، ثم لا يوجد
بينهما صوت لأجل أنه جل وهو لم يتحركه . وكذلك كان يجوز أن يفرق الله
تعالى (٣) أجزاء بعض الأحياء فلا يألم لأنه لم يختار إيهاد الألم فيه ، وتلاقى
الدار القطن ولا يحترق ، ويصطك الحديد بالزجاج فلا يكسره ، وأمثال ذلك
تكثر والطريقة فيها واحدة . فنثبت أنه تعالى يجوز أن يفعل بسبب .

فصل

[في الشبه في كونه تعالى يفعل بالأسباب]

فأما [١٩٦] الشبه في ذلك فوجوه كثيرة : أحدها أن يقال : لو فعل الله
تعالى بسبب ، ألزمت حاجته إليه ، والحاجة إليه تابعة للعاجزة إلى القدرة والآلة .
وجوابنا : أنه إن عني بالحاجة أنه كان لا يصح وجود هذا الغير إلا عن هذا
السبب ، فكذلك نقول : فلم لا يجوز ذلك ، وكيف تلزم الحاجة إلى القدرة
والآلة . وإن عني غير ذلك فيجب أن يكشف عن معناه ومنزاه .

وبعد : فإذا صح منه جل وهو أن يفعل مثل ما فعله متولدا على طريق الإبتداء .
في جميع الأعراض فكيف تلزم (١) الحاجة إلى السبب . وحل ذلك محل الظاهر
إذا صعد السطح بارتقاء الدرج وهو متمكن من الطيران لأنه لا يوجد وصف ، والحال
هذه ، بالحاجة إلى الدرج .

وثانيها أن يقول : إذا قلتم أنه لا يصح فيها أوجده بالسبب أن يوجد إلا
كذلك ، لزم فيها هو مثله أن لا يوجد إلا عن سبب ، وفي ذلك تحقيق الحاجة .
ومن جوابنا أن ثمانه من قوله أنه كان لا يصح في مثله أن لا يوجد إلا متولدا ،
لأن الحاجة إلى السبب غير راجعة إلى النوع والجنس .

وثالثها : أن هذا الغير إذا لم يصح أن يوجد إلا عن سبب ، ولم يصح في
الحاجة رجوعها إلى نفس الفعل ، وإلا لزم إمتناع وجود المسبب ، إلا مع وجود
السبب . وقد عرفت جواز وجوده عند عدم السبب . ولزم أيضاً أن يحتاج مثله
إلى السبب ، فيظل ما قلتم من صحة إيهاد الله مثله مبتدأ . فقد صارت الحاجة

(٢) ١ ، ٢ ، ٣ . وحركة

(١) و : على الجوهر

(٢) و : — تعالى .

(١) ١ : قوله

راجعة إلى الفاعل ، كما قلتم للنجاسة أنه تعالى إذا كان لا يصح أن يفعل هذه الحركة في أحدنا إلا وهناك قدرة ، فقد لزمت حاجته جل وعز إليها ، لأن الفعل نفسه غير محتاج إليها .

وجوابنا أنه لم يثبت أن الحاجة غير راجعة إلى الفعل ، لأنه لا يمتنع أن يحتاج المسبب إلى سببه لافي أن يوجد معه ، حتى إذا عدم السبب لم يصح وجود سببه . ولا يمتنع أيضاً أن يحتاج هو إلى السبب ، وما ياتك يستغنى عنه . فإن إفتراق المتبائل في مثل هذا الحكم صحيح ، فلا يلزم أن ترجع الحاجة إلى الفاعل . ونحن ، إنما أوجبنا على النجاسة رجوع الحاجة إلى الفاعل بعد أن سلم^(١) أن الحاجة لا يصح رجوعها [١٩٩ ب] إلى الفعل .

ويمكن أن يقال : إن المحيل أوجبه^(٢) ابتداءً هو أنه يقتضى صحة حدوثه من وجهين ، لا أن هاهنا حاجة على ما ظنوه .

ورابعها أن يقال : هذا يؤدي إلى نقض في حال التقديم تعالى بأن يدخل نفسه في كونه فاعلاً على خلاف وجه الإثبات . وجوابنا : أن ذلك أن كان مقارناً لسببه ثبت الاختيار في حالة واحدة فيهما ، وأن تراعى أمكن التقديم جل وعز المتع من وقوع المسبب ، فيصح الإثبات والاختيار على الوجهين جميعاً .

وخامسها : أنه يؤدي إلى أن يريد الله^(٣) تعالى فعله بعد زمان ، وهذا

يؤدي إلى العزم وقد بينا جواب ذلك عند ذكر القول في أن الفعل يولد وهو باق .

وسادسها : أن هذا القول يزيل الإختراع من فعل الله تعالى . وهذا بعيد لأنه يثبت الإختراع وإن كان يفعل مرة متبداً ومرة بسبب ، إذ لم يثبت أنه لا يجوز أن يقع شيء من أفعاله إلا على طريق الإختراع .

وسابعها : أن الذي لاجله يفعل أحدنا بسبب أنه إنما يفعل الفعل في نفسه أو بفعله^(٤) في غيره بسبب تعدى به الفعل عن محل قدرته . فإذا كان هذا مستحيلاً في التقديم جل وعز ، استحال أن يفعل بسبب .

وجوابنا : أنه قد يحتاج أحدنا إلى السبب فيما لا يتعدى محل قدرته كالنظر والعلم ، فنأين أن وجه كونه فاعلاً بسبب ما ذكرتم ، ولم لا يجوز أن يفعل التقديم تعالى الفعل في الغير من دون حاجة به إل أن يفعل سببه في نفسه ، بل يخترع السبب فيوجد عنه المسبب .

(١) وسلم :

(٢) ن : لو جرده

(٣) ٥ : ١ - الله

(١) ٥ : ١ - يفعل

فصل

[في أن ما يحصل بسبب لا يصح دونه]

عما يتصل بالجملة التي تقدمت أن ما يفعله الله تعالى بسبب لا يصح ، وكان لا يصح وجوده إلا من سبب ، ولا يجوز وجوده ابتداء . واختلف قول أبي هاشم في ذلك : قال بما ذكرناه في الأبواب ، وهو الصحيح . وقال في الجامع : إن عين ما يفعله الله تعالى بسبب يصح أن يفعله ابتداء . ودل كلامه على أنه يستوي بين أن يكون السبب قد وجد ، وبين أن لا يكون قد وجد ، لأنه حينئذ حال مجزأ ذلك قال : إن الذي يخرج [١٩٧] المقدور من كونه مقدوراً وجوده وتقضى وقته ، وهذا السبب لم يوجد ولا تقضى وقته . ولما قال بهذا القول سأل نفسه عن صحة هذا الحكم في أحدنا ، فنع من ذلك وقال : لا يجوز فيما يفعله أحدنا متولداً أن يفعله مبتدئاً أصلاً ، وجعل الفرق بين القديم جل وهو مبتدئ أن أحدنا بقدر بقدره ولا يصح أن يتعدى حكمها في تتعلق بالجزء الواحد على الشروط المذكورة إلى أزده منه . فلو أنه إذا فعل السبب تعلقت قدرته بذلك السبب أن يوجد ابتداءً ، كما تتعلق بإيجاد مثله مبتدئاً ، لكانت قد تمت في تمامها الجزء الواحد . فإذا لم يصح ذلك ، وجب أن يزول قدره عن هذا السبب في وقت وجوده . فإذا (١) كان القديم تعالى (٢) قادراً لنفسه ، لم يمتنع فيه أن يوجد نفس ما هو متولد (٣) مبتدئاً ؛ فإن مقدوره لا ينحصر في الوقت الواحد على الشرائط المذكورة . وهذا مذهب خطأ ، لأن الشيء يخرج عن كونه مقدوراً بفقد ما ذكره من الوجهين . فإذا جعل وجوده سبباً وجباً في خروجه عن كونه مقدوراً ، بطل (٤) ما جوزه .

- | | |
|-------------------|-----------------|
| (١) هـ ، ا : وإذا | (٢) و : - تعالى |
| (٢) هـ ، ا : مولد | (٤) و : يبطل |

فأما إذا أردنا الدلالة على أن عين ما يوجد بسبب لا يصح وجوده مبتدئاً ، فهو أنه لو صح وجوده على الوجهين ، لوجب أن يكون له في الحدوث وجهان . فكان إذا وجد من أحد الوجهين يكون معدوماً من الوجه الآخر . يبين هذا : أنه إذا كان له في الوجود وجهان ، فيجب - إذا وجد - أن يحصل له . وإذا كان معدوماً ، فلا يحصل له واحد من الوجهين (١) . فكذلك يجب - إذا وجد من إحدى (٢) الوجهين دون الأخرى - أن يكون معدوماً ، من الجهة التي لم يوجد منها (٣) . ولهذا لو لم يكن له إلا جهة واحدة ، لكان إذا لم يوجد منها ، كان معدوماً ، فيجب أن تجري الجهة الزائدة هذا الجرى . ولو جاز أن يقال : إنه (٤) يكون موجوداً ليس بمعدوم ، والحال ذلك ، لجاز أن يقال : إنما يكون موجوداً إذا وجد من الوجهين جميعاً . فكما لا يتعين (٥) في وجوده أن تحصل له الوجهان ، فكذلك في عدمه من أحد الوجهين (٦) لا يجب اعتبار أن وجوده أصلاً .

وبعد [١٩٧ ب] فكان يجب - من حيث وجد سببه ولا مانع - أن يوجد من حيث لم يوجد على طريقة الابتداء ، أن لا يجب (٧) وجوده ، فيثبت واجب الوجود غده واجب الوجود .

وبعد : فكان يجب إذا وجد سببه ، وقد صح عنده أن يفعله مبتدئاً - أن يفعله كذلك . فيكون مبتدئاً متولداً ، وقد عرف فساد ذلك . فأوجب (٨) هذه الجملة أن عين ما يفعله الله تعالى بسبب ، لا يصح ، وكان لا يصح (٩) وجوده إلا كذلك .

- | | |
|------------------------------|------------------|
| (١) هـ ، ا : واحد من الوجهين | (٢) و : أحد |
| (٢) و : فيها | (٤) هـ : - إنه |
| (٥) هـ ، ا : لا تعتبر | (٦) هـ : الوجهين |
| (٧) لا يوجب | (٨) و : فأوجب |
| (٩) و : - وكان لا يصح | |

ولم يقع اشتباه في أن عين ما يفعله أحدنا بسبب لا يصح منه فعله مبتدأ ،
والوجه فيه ما قدمناه من أن ذلك يفرد على حكم القدرة بالنقض (١) ولأن ما يفعله
من المتولدات في غيره ، لا يصح (لا أن يفعله بسبب تعدى به الفعل من عمل
قدرته (٢) . فلو جوزنا أن يفعله مبتدأ ، لكنا قد أبطلنا ذلك ، وصحنا
الإغتراف من العباد . وما تقدم من الوجوه المانعة من صحة أن يفعل الله تعالى
مبتدأ ، عين ما يفعله بسبب ، فهو (٣) دليل ما هنا أيضاً .

فصل

[في بيان المنع من حمل الثقل]

أعلم أن الذي يمنع من حمل الثقل هو الثقل . هذا هو الذي استقر عليه قول
أبي هاشم آخر ، وإن كان قد جرى له مثل قول أبي علي : أن المانع هو
الإتصال ، وربما ضم إليه الثقل أيضاً . ويحوز أن يكون أبو علي قد بنى هذه
المسألة على قوله : إن الثقل راجع إلى ذات الجوهر ، وأنه يظهر بالإتصال .
والذي يدل على صحة ما قلناه : أن المنع لا بد من أن يقع بحد أو بما يجري
يجري مجراه . وما هذا حاله : فإذا أن يقع المنع بنفسه ، أو يوجب على ما نقوله
في الثقل . فإن صار الإتصال هو المانع بنفسه ، فيجب أن لا يصح مع ثبوته ،
كونه محمولا قط ، ولا موجب له ، فيقال : يمنع به . فيجب أن لا يقبله
حكم المنع .

وبعد : فالثقل إنما يظهر علينا أنه في خلاف جهة الثقل دون أن يتعدى

في جهة ثقله . ولو كان المانع هو الإتصال ، لكان حال مائر الجهات فيه سواء .
ولم يكن ليختص هذا التعذر أو (١) الثاني ، ببعض الجهات دون بعض .

وبعد فمبدأ [١١٩٨] زيادة الإتصال لا يزداد التعذر ، وعند زيادة الثقل
يزداد التعذر علينا . فيجب أن نصرف التعذر إليه دون الإتصال .

وبعد : فكان يجب - أينما حصل الإتصال - أن يثبت التعذر والامتناع
ومعلوم في الزنى المنفوخ أن الإتصال ثابت ، ولا منع ، كما يتمتع في يسير الزنى .
وبعد : فلو فرقت هذه الأجزاء الثقلة ، فوضعت على صفيحة لا ثقل فيها ،
لكان من تعذر عليه ثقلها حين الإتصال ، يتعذر عليه الآن ولا إتصال . ومتى
بنينا الكلام على أن الثقل معنى غير الجوهر ، ظهر الكلام ، لأن الجزء المنفرد ،
يصح أن يوجد فيه من الثقل ما يتمتع معه ثقله ، والإتصال فيه وحده محال . فقد
ثبت إذن أن أن المانع هو الثقل .

فصل

[في أن تكون الثقل مانعاً بفارق حاله حال الضد]

أعلم أن الثقل في كونه مانعاً ، يفارق حاله حال الضد . لأنه لو اردادت
قدرة ، لم يخرج القيد عن كونه مانعاً . ولو زيد قدرنا ثباته من حمل الثقل مالم
يكن يتأتى من قبل . فصار الثقل مانعاً مع قوة القدرة ، والقيد مانع على كل حال .
فهو كما نقوله في المنع عن الرؤية أن الرقة والطلافة يمتنعان مع ضعف الشماع
والحجاب ، وكون المرئي في خلاف جهة المقابلة يمتنع على كل حال .

(٢) و . القدرة

(١) و : + والإبطال

(٣) و : - فهو

(١) و : و

فصل

[في أن الثقل ليس متعاً]

وهذا الثقل يخرج عن كونه متعاً ، بأن يفعل القاصر من الحركة أزيد مما يوجب ثقله ، أو من السكون أكثر مما يوجب ، على ما يتناه في باب الأكوان . وكذلك إذا تكافأ في الجسم الإعتدال سفلاً وصفاً ، إمتنع التوليد فيهما ، وهكذا في كل اعتدالين في جهتين . وكذلك يمتنع توليد عند تعلق الجسم بعلاقة . وعند استقراره على مكان صلب ، فإنه عند ذلك يمتنع الحركة ، وإن جاز أن يولد في غيرها . فأما من وضع جسماً ثقيلاً على يده ، فالذي يفعله من السكون ، هو في يده دون الجهر ، ولا لزم فيمن (١) يحاول [١٩٨ ب] رفعه من يده ، أن يحتاج إلى أفعال زائدة على ما يفعله لو رفعه من الأرض ، وقد مر هذا خلاف ذلك .

فصل

[في المحمول نفسه والمحمول بشيئه]

وليس يحتاج أحدهما في حمل نفسه وتحريكها إلى ما يحتاج إليه في غيره ، لأنه قد صار بالحياة في حكم الشيء الواحد . ولو قدرنا أنه ذات واحدة ، لما أحس بتقلها . فكذلك الحال ما هنا ، فقد صار المعلوم أن المحمول ، متى كان هو نفس الحامل ، لم يحتاج إلى أمور يحتاج إليها إذا كان المحمول غيره . ثم الملة إما أن تكون ما قد مناه ، أو أن يقال : إن حمل غيره وتحريكه ، ينزل منزلة جاذب يجذبه إلى خلاف هذه الجهة . وهذا لا يثبت إذا كان الحامل لنفسه هو . فأما إذا أراد الوئب والمدور ، فلا تمنع حاجته إلى أمور زائدة ، لأنه من حيث كان ما يفعله مثلاً ، جرى مجرى ما يفعله فيما بان منه . فاحتج إلى قدرة زائدة . فأما

المشقة التي تخلق للسجين ، فهي الزبادات لا حاجة به (٢) إليها في كونه حياً وما تحتاج إليه الحياة من دم وعظم وغيرهما ، فهو ينزل (٣) منزلة بحال الحياة وإنما تنذر على المريض تحريك نفسه وحملها ، لأن المرض يخرج من المفاصل من أن تكون آلات في القفل . فلماذا علقه المشقة . وكذلك فيمن قد تعب بالمشي وغيره ، تنذر عليه من بعد الحركة ، لأجل ما يحصل من الرهي في أبعاضه .

فصل

[في حصول التمتع بالاعتماد]

فأما التمتع ، فلا شبهة في وقوعه بالاعتماد ، على ما نعلمه في (٤) حال المتعاضدين حبلاً ، لأن التمتع وقع بينهما بالموجب عن هذين الاعتمادين ، لأن التمتع في الاعتماد (٥) ليس هو بنفسه ، بل هو بالموجب عنه . فإذا راد موجب فعل أحدهما على موجب فعل الآخر ، [يجذب الجبل إلى جهته .

والأصل في التمتع أن يقع بالضد ، وإذا وقع بما يجري مجرى الضد ، [اعتبر في كونه متعاً بوقوعه على وجه مخصوص ، كما نقره في منع التأليف من التفريق ، إذا كان واقعاً على وجه الصلابة والإلتصاق [١٩٩ أ] .

وأما وقرع التمتع باعتماد ، فقد بينا أنه عند التحقيق يرجع إلى الموجب عنه ، وموجب الاعتمادين يتضاد . فلم ما قلناه .

- | | |
|--------------|----------------------|
| (١) : هـ — ٥ | (٢) : هـ : ينزل |
| (٣) : و : من | (٤) : و : الاعتمادات |

فصل

[في أن التمانع لا يصح وقوعه بنفس الزائدة والكراهة]

وقد قال أبو هاشم : لو ثبت لصانع العالم ثان ، جل من ذلك ، (١) وقد وقع التمانع بينهما لكان لا يصح وقوعه في كل فصلين ، بل كان يقع بالاعتبارين (٢) اللذان يصح دخولهما في الوجود ، والمنع لا يقع بالمعدوم من الأفعال ، وما خلا الاعتناء لا يصح دخوله في الوجود على وجه يقع المنع به . فإننا لو قدرنا وقوع التمانع بالإرادة والكراهة ، صح أن يقال : ليس بأن توجد إرادة أولى من أن توجد كراهة الأخر .

ولا يمكن أن يقال : لا يوجدان ، ولا أن يوجد أحدهما لفقد المزية ، فليس إلا أن يوجد . وذلك لا يصح إلا في اعتمادين مختلفين ، على ما قلناه . وعلى هذا القول لا يستقيم ما قاله أبو علي بن خلاد في الشرح : إن التمانع يصح وقوعه بنفس الإرادة والكراهة .

فصل

[في بيان حال الاجسام المترجمة بما فيها من الاعتماد]

اعلم أن من جملة المسائل المتعلقة بالاعتماد ، أن نبين (١) حال الأجسام المترجمة بما فيها من الاعتماد ، مثل الحجر إذا رمي به صعدا ، فتراجع (٢) ، أو رمي به إلى جدار ، فتراجع عند اصطكاكه به أو رجوع سبق القوس عند القطع ، إل غير ذلك وفي كل منه كلام . أما الحجر إذا رمي به صعدا فتراجع ، فقد اختلف في حلة تراجعه : فالذين كان يقول أبو هاشم وغيره من مشايخنا

أن الاعتمادات إذا كان بعضها أزيد من بعض ، ولد الزائد ، وحصل هناك تكافؤ وتقابل (٣) لبعض البعض ، حتى إذا قدرنا أن في الحجر مائة جزء من الثقل ، وضل فيه ألف جزء من الخجل ، ففي الأول يذهب مائة من الخجل بمائة من اللازم ، فيكون الذي يولد تسمماته . فإذا جاء الوقت الثاني ، يذهب من هذه الحلة مائة أخرى لأجل هذا اللازم الباقي فيه ، فيعود إلى تماماته . ثم ذلك يقع في كل حال مقابلة اللازم بالمجتنب ، حتى [١٩٩ م] يتكافؤ اللازم والمجتنب . فإذا صار في الثاني ، وقد بطل المجتنب ، رجع الحجر بما فيه من الثقل فهذه كانت حلة تراجعه عديم ، ولأجل هذا اختلفوا : ففهم من جعل تراجعه في حال التساوي ، وبه قال أبو علي ، لأنه جعل المولد هو الحركة . وقال أبو هاشم : بل يتراجع في الثاني ، وهو الصحيح إن كانت حلة التراجع ما قالوه ، لأنه قد صح أن الاعتماد لا يولد في حال ، بل يولد في الثاني . وإذا جعل رجوعه في الثاني ، فيجب عند التساوي وقوف الحجر ، ثم يبطل المجتنب ويبقى اللازم ، فيولد الرجوع في الثاني .

وإذا أوجبت وقوف الحجر في الجو ، فتلك الرقعة حصولها من الاعتماد المجتنب ، لأن موجب اللازم هو الدور لا الوقوف ، فليس إلا أن يقف بموجب المجتنب . وعلى هذه الجملة كان مشايخنا (٤) ، حتى أملا قاضي القضاء مسألة في الموجبات والمؤثرات ، فقال : لا بد من أن تدرك الاعتمادات في توليد نفوذ الحجر ، لأنه لا اختصاص ببعض في ذلك (٥) إلا ما لباقي . وكذلك فلا اختصاص ببعض ما يقال : إنه يقابل غيره إلا ما لبعض الآخر ، فإذا لم يمكن بيان اختصاص (٦) في التوليد ، ولا أمكن بيانه في المقابلة ، فيجب أن لا يذهب الشيء فيه بغيره .

(١) : وقال

(٢) : ما يحيا

(٣) : في ذلك .

(٤) : و : + البعض .

(٢) : لأنهما

(١) : و : جل وحر

(٤) : و : فتراجع

(٣) : و : بين

وأن يجمع الكل على التوليد، أو ينفي التوليد من الجميع. فلما ذهب هذا المذهب، طلب من تراجم الحجر - حلة غير ماقاله الشيخ، فقال: إن الحجر بالثبوت يدفع الهواء إلى فوق، حتى يتكاثر ويتخفف ويتكاثف، فوجد الحجر، لأنه لا يجد منفذاً، ويقول: إن القليل من الهواء لا يدفع الحجر، فإذا اجتمع وكثف، لم يمنع أن يثبت له حظ المانع ويكون بمنزلة الحشبة الحقيقية التي تثقب في بحرى الماء، فلا تكون له قوة دفع الأجسام المظلمة فإذا انضمت إليها أمثالها من الحشبات وغيرها، دفعت بمجموعها الجسم الثقيل. فهذا هو (١) وجه تراجع (٢) الحجر.

وقد يمكنك إضاح هذا بأن أحدهما إذا كان خفيفاً لا يمكنه أن يرمى الحجر [٢٠٠] إلى فرق على حد ما يمكن القوى، لأن القوى (٣) يدفع ذلك الهواء الكثيف دون الضعيف. وكذلك فضفاف الطير لا تتمكن من التحليق، كما يتمكن منه النسر وغيره. فلو لا أن في الجو هواءاً كثيفاً، لما صح ذلك وإذا لم ينف هذا، أمكن أن يهمله حلة في رجوع الحجر من دون أن تكون صلاحته بكسر (٤) الحجر المرمى إياه إلى فوق. والحال في الأهوية القريبة من الأرض بخلاف ما بعد في الكثافة. ولهذا يتمكن الطير من التحليق في الجو دون ما قرب من الأرض. وكذلك في هواء الآبار العميقة: إنها أكثف مما قرب. وعلى هذا القول، يجب رجوعه بكلا الاعتمادين دون أن يقال: يرجع بأحدهما. والملة في رجوع السهم المرمى في الهواء مثل ذلك.

فأما رجوع الحجر عن الجدار، فالصحيح في رجوعه: أنه بالاضداد اللازم والمجانب (٥) جميعاً لأنه لا قوة لأحدهما على الآخر. وقد رأيت في المسائل

- (١) و: - هو .
(٢) - يرجع .
(٣) - : لأن القوى .
(٤) و: بكسر .
(٥) و: والمجانب .

التي سأل عنها قاضي القضاة الشيخ أبابعد الله، أن قول أبي هاشم، يختلف في ذلك: فقال مرة: يرجع باللازم ومرة أخرى (١) يرجع بالمجانب، والصحيح ما قسم.

فأما وقوف سيق القوس، فقد جعل لتكافؤ ما فيهما من الاعتمادين، وذلك بما إذا حصل، أوجب وقوف الجسم الذي يختص به. وعلى مثل هذا يجوز في حلة وقوف الأرض ماقاله أبو هاشم، بما يقارب ذلك. ووقوف الوتر يجوز أن يكون يجذب كل واحدة من السنين إياه إلى نفسها: إما كل الوتر أو بعضه. فأما تراجع السنين عند قطع (٢) الوتر (٣)، فقد ذهب أبو علي فيه إلى أن فيهما حركات خفية، ترجعان بها لقوله: إن المولد هو الحركة، وهذا بما قد بطل عندنا. فيجب أن يكون تراجعها، بما في فيها من الاعتماد اللازم. لأنه إذا وجب رجوعهما عند القطع في واحدة (٤)، فيجب أن ينبيه هذا عن وجود اعتماد لازم فيه، كما ينبيه مثله في [٢٠٠] الحجر، إذا وجب هويته. فهذا يتبين (٥) وجود اعتماد لازم فيهما.

ثم الذي لأجله تراجعان (٦) كذلك، أن الاعتماد إذا منع من التوليد في جهة، ولد في خلاف جهة، على ما مضى نظره في الفوارات وغيرها.

وليس يمكن إيجاب اعتماد مجانب فيهما، لأن الذي يفعله يطل عند التوليد، فليس إل ما قلناه ولا يمكن أن يجعل تراجعها لمكان القطع، ويرجع ذلك بأنه حادث. فالتوليد بأن يصرف إليه أولى. وذلك لأن شدة التراجع وضعفه،

- (١) - : والآخرى .
(٢) - : الوتر .
(٣) - : و: بين .
(٤) - : مستمرة .
(٥) - : يرجعان .
(٦) - : : القطع .

إذا رقب على ما في القوم من الاعتماد ، دون التمسك ، قصره إلى أول منه .
وقد بينا أن الاعتماد — وإن في (١) — فهو في حكم الحادث لما يتجدد في كل
حال منه من مدافعه عمله لما يماسه إذا زالت وجوه الموانع .

فأما فساد الحجر والسهم وغيرهما ، فهو بما تفعله من التجلب دون ما فيه من
اللازم . فلاجل هذا يقف على قوة الرامي وضعفه ، ولا يقف على ما في القوس
وضوئه من الاعتماد اللازم . فيخالف حال نفوذ هذه الأجسام حال رجوعها على
ماتقدم . وأما سقوط السهم إذا بلغ المدى ، فيما فيه من اللازم ، لبطولان
المجانب عنه .

فأما إذا جذب أحدنا شجرة ، ثم أرخاها ، فالأول في ترجيحها أن تقع
باللازم والمجانب معاً . وبين هذا أنه يقوى إصطكاكه لما يصاكه ، ويعظم
تأثيره فيما تقع عليه بحسب اختلاف ما فيها من الثقل وبحسب اختلاف ما يفعله
أحدنا من المجانب فيه . فصار لا مزية لأحد الاعتمادين على الآخر .

فصل

[في سبب زوال الشعر بالتوراة]

فأما الدالة في زوال الشعر بالتوراة ، فقد اختلف فيها : قال أبو علي في كتاب
التوليد (٢) : إن في التوراة أجزاء من النار ، فتورث التفريق بما فيها من الاعتماد
كما يقع التفريق في الشعر باعتماد أحدنا عليه بالسكين . ولهذا يجرى الحال فيه على
طريقة واحدة [١٢٠١] .

فلماذا قيل له : فلماذا يتأخر التوليد فيه ؟ يقول : لأن الأجزاء النارية كانت
فيها ، فلم تظهر لا يحصل التوليد . ولهذا يختلف الحال فيه وقد يختلف الحال في

(١) : التوراة .

(١) : في .

[حرق النار أيضا .

فأما أبو هاشم فقد جعل ذلك جارياً مجرى ما يقع بالمعادات على نحو (٣)
ما يقال في الاسهال عند تناول الأدوية ، لأنه (٤) رأى تأخر وقوع هذا التفريق
فجعله بالعادة . وإن كان لا يبعد أن يكون في التوراة أجزاء نارية على هذا القول
أيضا . وبوشك أن تكون طريقته أبي هاشم أقرب .

فصل

[في إيضاح بعض الأمور المتعلقة بالاعتماد]

في مسائل الاعتماد مواضع لا يتجلى الكلام فيها ، وأما (٥) أذكر بعضها .
فن هذه الجملة : أن الثقل من الأجسام إذا كان ملتزقا ، هل يراد بعينه في بعض
أم لا يولد ؟

قد قال قاضي القضاة في كتاب الاعتماد : إن البعض من ذلك يولد في
البعض . وربما قال هو ، وقال غيره أيضا معه : إنه لا يولد البعض في البعض ،
بل التولد يرجع إلى جملة دون أبعاضه . قالوا : لأنه لو ولد بعضه في بعض ،
لوجب أن تزيد نتيجة المائة ، وهي قطعة واحدة ، إذا وضعناها في كفة الميزان
على ما يعادلها من المنتجات المفترقة ، فلما عرفنا إطفاء الزيادة بينها ، دل على أن
توليد بعض أجزائها في بعض . فالمذهب الأول يصف بذلك .

(٦) مضموس في : الأدوية لأنه .

(١) و : — نحو .

(٢) : — وأنا

وأما القول الثاني ، وهو أن تصرف التوليد إلى جهة الثقيل الملتزم ، فيلزم جلياً أن لو وضعنا سبعة المائة فرق مثلاً ، أن نجهدها أوزن من سبعة المائتين ، لأن إحدايهما كان يجب توليدها في الأخرى . فإن ارتكبت ذلك ، وقال : إنما لا تبين هذه الزيادة لأن عند إشالة الحيران يحصل هناك منع من توليد البعض في البعض ، فلا يظهر إلا ما كان فيهما من الثقل .

فلما قلنا أن يقول : فيجب — إذا وضعت السجلات على [٢٠١] أبدينا على هذا الحد ، والإشالة مفقودة — أن نجهد في سجنى المائة مدافعة دائمة على سجنى المائتين ، وقد بينا أننا نجهد الحمال فيهما على سواء ، فالحال في ذلك ملتبس .

ومن هذه الجهة ما يقال في السهم المتناقص من القوس ، أن في حال انفصالها ، يكون نفوذه أبطأ من نفوذه إذا توسط ، ثم يعود إلى الحالة الأولى ، فإن هذا الحكم — إن كان معلوماً — تعذر تطبيقه بهلة ، لأن تغير حاله من البطء إلى السرعة ، ولا في عودة إلى ما كان عليه أولاً .

لأن قلنا : إنه تحدث (١) منه أجزاء تؤثر القوس في حال الانفصال ، فتغير معلوم وإن جعلنا الهواء مدافعة له في الأول ، فيجب سقوطه ، فكيف يصح أسرع ، وكيف يعود إلى الحالة الأولى ؟ والذي نعلم من حال السهم والحجر ، أنه إذا بعد عن يد الرامي ، فصادف جسماً قريباً ، كان تأثيره أعظم من تأثيره إذا صادف بعيداً . وفي حلة ذلك نثار إلا على مذهب أبي هانم في رجوع الحجر لتناقص الإجهاد .

ومن جملة ذلك : السهم الذي يرميه قادر قوى عن قوس شديد التوتر (٢) ،

لأن نفوذه أسرع (٣) من نفوذه لو كان الرامي ضعيفاً ، والقوس ضعيفة . ولا بد من أن تقول : إن الحركات لا تتصل عن رمي الضعيف . فإذا حصلت في خلالها سكبات ، فهلا وجب سقوطه ؟ وكيف يصح بلوغه المدى ؟ . ويقال مثل ذلك في الحجر الرمي على هذه الطريقة . ومن ذلك أن التنديل المالمق بطلاقة ، أو غير التنديل إذا جذبتاه ثم أرغبتاه (٤) فإنه على طريقة واحدة يعود في جهة متعرجة ولا يختلف عوده في الجهات ، فالذي يجعل حلة فيه .

وما يدخل في باب الاعتماد : أن الخل يفرس في الأرض إذا صب عليها ، بأكثر من فروس الماء المسخن ، لأنه أرق من الماء . وكل ما كان [١٢٠٢] فهو أرق . وفي هذا الباب أدخل ، ثم يرتفع منه بسبين : أتراجعه بما فيه من الاعتماد صدا ، وذهاب ما فعلناه من المطلب .

فأما الطين المبلول ، فقد قيل : إنه لا يفرس الخل فيه ، لأن بانه يمنع من ذلك . وهذا بعيد ، وإلا كان يلغى في الخل أبداً أن يمتنع فروسه ، لأن البلة فيه أكثر . فإن كان الحكم معلوماً ، أمكن تطبيقه بما في الطين المبلول من الإلتصاق للعديد ، فيصير كالحجر الصلب ، وكالحديد وغيرهما ، لأنه لا يفرس الخل في شيء من ذلك .

إن قال قائل : ما العلة التي لأجلها لا يجهد الفاعل في الماء بقل الماء ، ومعلوم أن ذلك لو جمع في رقب وجعل فوق رأسه لوجد ثقله ؟

قيل له : إنه لا ينسابه يصير كالجاذب بعضه بعضاً ، فلا يعتمد عليه . ويمكن أن يقال : إنه إذا منع من التوليد في جهته ولد في خلاف جهته ، بحيث يجد السيل إليه كما تقول في القوارات ، فلا يولد الثقل في رأسه بل يتصاعد جلوا .

(١) : تشتت ٢ : تنقلب (٢) : ١ : التوتر

(١) و : أعظم (٢) : ٢ : أرغبتاه

فصل

[في علة طفو بعض الأجسام في الماء ورسوب الأخرى]

قد اختلف مشيخنا في علة ما يطفو من الأجسام على الماء وما يرسب فيه : فقال أبو علي : إن ما يطفو فطفوه لأجل جذب الهواء له إلى جهة فوق . فإن الهواء يتخلله ، وما يرسب فلا يتخلله الهواء ، وعلى هذا لترسب السفينة المجرقة فإن الهواء يكثر فيها . ولو كانت مصنعة لتزلزل في الماء فيجري الهواء في هذه الأجسام مجرى خيوط جاذبة للجسم الثقيل إلى فوق . ويقول : إن الزق لو طرح على الماء لتزلزل فيه ، فإذا كان منفوخاً ، فقد صار الهواء مانعاً له من التزلزل في الماء ، وما نعلم للملائكة إحدى جلدته الأخرى . وليس يظهر الكلام في هذه العلة ، فإنه يجب أن يصير الهواء (١) — مع لطافته — هذا التأثير . ثم كان يلزم : أن لا تفرق السفينة ، ولو ملئت زيتاً ، بأن يقوى جذب الهواء لها ، وقد حرف خلافة .

وبعد : فكيف يمكننا الحكم بتخلل الهواء لهذا [٢٠٢ ب] الجسم ، ولو تخلله لكان الصحيح أنه لا اعتاد (٢) فيه صعداً ، فكيف يوجب ارتفاعه ومنعه من الغوص . ثم يلزم في الحجر — لو جعلت فيه ثقب كثيرة — فيحصل الخلل العظيم أن يتخلله الهواء ، فيقف على الماء ويصير كالخشب في الوقوف ، وذلك باطل . وبعد : فكان يلزم أن يزدل عن رأس الماء إلى فوق . وأن لا يتقف بأن يقتضى الهواء جذبه إلى فوق ، وقد حرف خلافة .

فأما أبو هاشم ، فقد جعل العلة في طفو ما يطفو : أن اعتياده دون اعتياد الماء . وقد صار اعتياد الماء ممتوحاً من التوليد في جهة ، فيجب أن يولد في خلاف جهة . فإذا لاقاه هذا الجسم ، وحاله هذه ، دفنه الماء ، وصار كالجسم إذا وقف بين

القادرين ، فأما ما يرسب فرسبه لأجل أن الذي لاقى الماء فيه اعتياد أزيد من الاعتياد (٣) ، والذي في الماء في القدر الذي لاقاه ، فيغوص فيه لقوة اعتياده . فذلك يغوص الذهب في الزيت ، ويطفو الزيت على الماء . فاعتياد الذهب أكثر من اعتياد الزيت . وهذه العلة ليس لأنها نعم أن الطنجير (١١) أو القصعة من الحديد ، إذا وضعا فوق الماء ، لم يغوص واحد منهما ، وإن كان القدر الذي لاقى الماء ، فيه اعتياد فرق اعتياد الماء ، في ذلك القدر الملقى — فبلا خاصاً والحال هذه ؟

فإن قال : لأن الانبساط يمنع من الغوص كما نعلم مثله في السفينة . قيل له : إن الانبساط يحصل في قعرها لو أخذ ما حولها ومع ذلك يغوص قعر القصعة لو انفرد عما حولها .

وبعد : فلو جعلت هذه القصعة قطعاً ، لكان يغوص قدر منه ، وإن كان حال كل شيء منه في الثقل وفيه يلاقيه من الماء ، الحالة الأولى . وعلى موضوع (١) حقه ، كان يلزم في السفينة المجرقة (٢) أن تغوص في الماء ، لأن ما فيها لو انفرد لغاص . فإن لم تغوص السفينة معيبة ، لم تغوص مائة . وهكذا الكلام في الحجر لو وضع على ذق منفوخ ، كان يلزم غوصه [٢٠٢ ب] مع الزق ، كما يغوص لو كان وحده ، لأن العلة التي ذكرها من تقابل الاعتيادين ، حاصلة ما هنا .

وبعد : فالمعلوم من حال الجدد وقوفه على رأس الماء ، وليس إعتياده بدون اعتياد الماء ، فلا تزل ؟ وهذا بعينه يطل علة أي على ، لأنه لا يتخلل الجدد هواء ، كما ذكره في الخشب وغيرها . فقد صار في هذه العلة موجبة وفروع إعتياد في حالة هذه المسألة .

(٣) : مغموس : الاعتياد

(١) : و : موضع . (٢) : الموزة

(١) : الهواء . (٢) : لا الاعتياد

فصل

[عود إلى القول : إن الاعتماد هو منع في جهة ولد في غيرها]

ومن هذه الجهة أمر القسطنطين والقياص وما شابههما . فإن أحدهما يمنع خلا ثقيلًا في كفة القياص ، فيتعاضد العمود لما كان من حق الثقيل ، إذا منع ثقله (١) من التوليد في جهة — ولد في خلاف جهة . والمنع هو تمليقه (٢) بالمعلاق . فإذا وضعنا الرمانة على العمود ، وقف وقدرها ينقص من قدر الحل الموضوع (٣) في الكفة ، حتى لا يحكم بتقابل الإعتادين ، فكيف يقف؟ وما المنة في وقوف العمود ، والحال هذه ؟

فإذا قلنا : إن الرمانة متى وضعت على موضع مخصوص من العمود ، صار ثقلها وثقل ما في العمود مائلاً هذا الحل من توليد الإعتاد صعدا — لم يصح لأن التساوي لا يوجد بين ثقل ذلك الحل وبين ثقل الرمانة وثقل العمود . فيجب أن نطلب (٤) لذلك حلة صحيحة .

فصل

[في أن الاعتماد يفارق الأعراض]

أعلم أن الاعتماد يباين سائر الأعراض بأحكام كثيرة : مثل اختصاصه بالجهة والتوليد في غير محله ، وتوليد نفسه ، وبقاء أروحين منه عند الرطوبة واليبس ، فيشتد قبيله (٥) على ما يصح أن يقال ، وعلى ما يستحيل البقاء عليه واشتراك الجنس المختلفين منه في توليد جنس واحد ، كالاعتماد من أعلا إلى أسفل ، يولد مثل الكون الذي يولد

(٣) ثقله و : ثقله . (٤) : ثقله . (٥) : الوضع

(٦) (١) : تتطلب . (٧) (١) : مثيله ، : قليلة

الاعتماد من أسفل إلى أعلا . وتوليد الجنس الواحد : منه ما يتضاد من الأكون كالاعتماد يتقار ويُسرة ، يولد أكونا متضادة ، لتباين الجهات بها . وإذا ولد ، لم يقف توليده على جنس واحد ، بل يولد معه غيره ، كتوليد الاعتماد أجزائه ، يولد [٢٠٣ ب] كونًا معه وتوليد الكون يولد اعتمادًا معه . وعلى قول أبي هاشم ينتفى بعينه مع بقاء البعض ، كما قاله في الحجر المرمى إلى فوق ومنعه لغيره بموجبه لابن نفسه ، وإختصاصه بصحة وفروع القانع به لو ثبت لتقديم ثان ، جل وعز عن ذلك ، وتوليد في الثاني مع صحة وجود مسبيه في الحال ، فيفارق النظر ، وتضمن الرطوبة واليبوسة بنوعين منه ، كالإعتاد سفلا وحلوا .

فصل

[في أن الإدراك لا يتناول الرطوبة واليبوسة]

والإدراك لا يتناول عذيق المعنيين ، خلافاً لما في هل أنهما يدركان لمسا .
وقد خالفه أبو حاتم في ذلك ، وهو الصحيح لأنهما لو أدركا لمسا ، لكن حصل
محل الحياة معهما ، بحيث لا سائر [١٢٠٤] ولا ما يقرر ذلك فيه ، كما نقوله
في الحرارة والبرودة . ومعلوم حاجتنا بأن نقرر عليه ، فإن اندفع ، عرفنا رطوبته .
ولأننا أوجهنما ما ذكرناه ، لأن الشرط فيما يدرك بطريق واحد ، لا يصح
اختلافه على ما مضى ، فيجب فيما يجعله شرطاً في إدراك الحرارة ، أن يجعل
ذلك بعينه شرطاً في إدراك الرطوبة لو كانت مدركة .

وبعد : فكان يجب أن يقطع لنا (١) عند القس الفرق بين قليل الرطوبة
وكثيرها ، كما ثبت مثله في الحرارة والبرودة ، وقد عرف خلافه . وكان يجب
أن يقع الفصل بين مختلفه بالإدراك ، كما ثبت في نظائره .

وبعد : فكان يلزم أن يصير هيئة المحل ، فتعاقب الحرارة والبرودة (٢) ،
وبهذا الوجه ومقابلته في إدراكهما بالعين ، ويقول : مكان (٣) الحرارة رجوب
مقابلتهما اللون . والذي يفتنه ليس إلا أن يقال إدراكهما من هاتين الجهتين (٤) .
فأما ما عداهما ، فالحال لا يلتبس فيه . ويقول ، في نفس إدراكهما بالعين خاصة :
إنه كان ينبغي وقوع التفرقة بين الرطب واليابس من غير إختيار ، كما يقع الفصل
بين الأسود والأبيض ، ولا نحتاج إلى إختيار .

فأما اليبوسة فهي أبعد عن الأشياء من الرطوبة . وإذا صح فيها أنها لا تدرك ،

(٢) و : هـ : والبرودة

(١) و : — لنا

(٤) هـ : — من هاتين الجهتين

(٣) ا : فكان

(م ٣٩ — الجواهر)

٦٠٩

باب

[القول في الرطوبة واليبوسة]

الطريقة إلى إثبات الرطوبة هو الاستدلال بحكم محلها . إذ لا حال الرطب
بكونه رطباً ، وذلك الحكم هو وجوبه إندفاع الرطب من يد الغامر عليه . فإذا
عرفنا أن في الأجسام ما يندفع عند الغمر عليه ، ولا رقة هناك وفيها ما ليس
كذلك ، فلا بد من أمر . ولا يمكن في ذلك الأمر إلا وجود معنى . وقد احترزنا
بقولنا (١) : ولا رقة هناك من الهواء إذ لم يمتد منه بعض الزرق ، لأنه يندفع عند
الغمر عليه وليس في الهواء رطوبة . فإذا قلنا : ولا رقة هناك ، وقع الاحتراز
عنه . وإنما نريد بما ذكرناه التفاحة وهو ما عما شابهها بهذه دلالة .

ويدل علينا أن الاعتدال سقلا قد يلزم ويقي ، فلا بد من أمر يؤثر في بقائه ،
وليس إلا الرطوبة .

وبعد : فالتأليف قد يحصل إئتزافاً فيصعب (٢) تفكيكه محله ، فلا بد من
معنى يؤثر ، وليس إلا وجود الرطوبة في أحد محليه واليبوسة في المثل الآخر .
وبهذه الطريقة خاصة تثبت اليبوسة . فإنه إذا لم يكف (٣) في كون التأليف
إئتزافاً الرطوبة فقط ، لأن أجزاء الماء لا تلتزق ، فلا بد من شيء سواها ،
وهو اليبوسة . وبما يختص اليبوسة هو أن الإعتدال صعباً قد يلزم ، وللؤثر
في لزمه ليس إلا اليبوسة .

(١) هـ : بقوله . (٢) و : ويصعب . (٣) و : يكف :

فقد يقال : يجب أن لا تكون الرطوبة أيضاً متحركة ، لأنها لو أدركت ،
لأدركت (١) الهيوسة لأنها خندان .

إن قيل : أليس (٢) التفرقة حاصلة (٣) بين الماء والتراب ، فهلا دلت هذه
التفرقة على أنهم ما مدركان ؟ قيل له : مجرد الفصل لا يدل على الإدراك على ما مضى في
ظواهره . هل أن تقدم الاختيار هو الذي يفضي إلى الفصل ، وإلا فلورأى أحدنا الماء
والتراب ابتداء ولم تتقدم له خبرة ، لم يكن ليفصل . يبين هذا : أن الجليد
قد يصير كالحجر ، فلا يقع الفصل . وهل هذا لا يفرق المائى على الجيرون
بينه وبين الأرض . ومن كان ضعيف القلب لا يعرف أنه ماشى على الجند
كى لا يجهن . فلا يصح إدعاء الإدراك فيها ، والحال [٢٠٤ ب] هذه .

ووجه الفصل هو ما بدأنا بذكره في أول الباب من إطفاع الرطب تحت
يد الغامر . ولأن الرطب تتماق باليد منه (٤) أجزاء عند المس دون القابس .
ولهذا لو كانت يد رطبة ، ما عرف إلا بأمر (٥) زائد على القابس .

فصل

[في ظهور الرطوبة في الأجسام]

الوجوه التي بها تظهر الرطوبة في الأجسام تتفاوت في طريقة الاختبار ،
فتعلم الرطوبة في الحجر الصلب والحديد وغيرهما بغير الطريق الذي به نعلم بهوتها
في الماء ، فصارت الرطوبة في الماء تظهر بعلامات ظهورها في غيره . ولأجل ذلك
لم يقع استبعاد . ولا إشتهاء في أن في الماء رطوبة .

ووقعا (٦) في : هل في الحجر والحديد رطوبة أم لا ؟ : فرطوبة الحديد

(١) : هـ — لا أدركت

(٢) : هـ — حاصلة

(٣) : هـ — لا يميز

(٤) : هـ — ليس

(٥) : هـ — باليد

(٦) : هـ — قصد الجاني وأمره

تبيين (١) بالنار ، لأنها تليق ، ولهذا يصح حربه بالمطارق ، وأن نجعل منه صفائح .
وفي الخشب بأن نجعل منه نخاع وثني . وفي هذه الفلزات بأن نحسب بالنار بمزلة
اللائعات وفي الحجارة بالثقل أو بالإلتزاق الذي فيهما : فهما طريقان . وكذلك
في كل ثقيل (٢) ملتزق .

وهل مثل (٣) هذه الطريقة يظهر الذهب في تراب المعدن بالنار ، ويظهر السمن
والزبد بالخنس ، وتظهر الأدهان من هذه الحبوب وغيرها بضروب من العلاج .
ثم الحال في هذه الرطوبات يختلف في القلة والكثرة : فإن الكوز من صغر
أو نحاس ، إذا رمى من سطح ينشق ، فإن كان من ذهب أو فضة لم ينفق . وهل
هذا يتأتى ثلثه وله (٤) ، إذا كان من ذهب ، ولا يتأتى ذلك وهو من نحاس .

فصل

[في أن للرطوبة حكماً واحداً]

وليس لكثرة الرطوبات حكم زائد . لأننا إن جعلنا الكلام في أن يصير
بالرطوبة ماء ، فالتقرب أن يصير كل جزء منه ماء بجزء من الرطوبة .
وإن كان الكلام في الإلتزاق ، فكثرتها لا تؤثر في قوة الإلتزاق . بل زيادة
الهيوسة على الرطوبة أدخل في أن يحرق الإلتزاق عنده ، على ما (٥) يتأتى في الأجر
إذا طبخ .

(١) : و — تبيين

(٢) : و — مثل

(٣) : هـ — ما

(٤) : و — ثقل

(٥) : و — له وثيقه

فصل

[في انقضاء الرطوبة في الهواء]

وليس في الهواء رطوبة . وقد قال أبو القاسم : إن الهواء حار ورطب . وذلك لا يصح ، لأن من حق الرطب أن يكون ثقيلًا ، ونحن لا نجد الهواء ثقلاً [١٢٠٥] وإن كان مماساً لنا ، [١٢٠٥] متصلاً بنا . وأما كونه حاراً فلا يصح ، بل هو إلى أن يكون بارداً أقرب . فإن هذه الفلوات تذوب بالنار ، ثم يستعصم الهواء فتجمد . وعلى مثل هذا يثبت البرد في الثرى صيفاً لعود الهواء إلى ما كان عليه ، وفي الشتاء يكون حاراً لأن الأجزاء الحارة تكون في الأرض . ولنا تقطع في الهواء على ييوسة خالصة ، وإلا لزم ارتفاعه عن هذه الأرض ، لأن وجودها مضمّن (١) باعتدال صعدا .

ولعل الأقرب أن يكون هناك تكافؤ وتمايز . وإن كان يلزم على هذا أيضاً : صعوبة التفريق بين أجزائه ، والله أعلم بباطن ذلك .

وقد منع أبو القاسم في الأرض أن تكون فيها رطوبة ، فقال : إنها باردة يابسة . كما قال في الهواء : إنه حار ورطب ، فكانا متد على طرفي تقبض . وهذا بعيد ، فإن ما تختص به الأرض من الثقل يوجب أن تكون فيها رطوبة . وكذلك فالذي تختص به من الصلابة والاتزاق يقتضي وجود الرطوبة أيضاً ، فكيف تنادما عنها ، والحالة هذه ، وأثبتها في الهواء ، وحاله ما قدمناه .

فصل

[في علة ليونة الحديد]

الملة التي لها يلين الحديد بالنار أنها تذهب بأجزاء يابسة من الحديد . وإن كان لا يمتنع ذهاب أجزاء رطبة فيما بين ذلك ، فبقى الأجزاء الرطبة ويظهر فيها القين . وعلى مثل هذه الطريقة ينسحب النار وهذه الفلزات أجمع بالنار ، لأنها تذهب عنها أجزاء يابسة فتصير مائعة لبقاء الأجزاء الرطبة . فإذا صفحها الهواء ، عادت إلى حالتها الأولى . وهكذا الحال في الجليد ، لأنه ليس فيه إلا أجزاء الماء وأجزاء الهواء . فإذا ذهب تلك اليوسات الخاصة عن الهواء ، إن جعلنا الهواء يابساً ، أو عن غيره إن لم يصح وجود اليوس فيه (٢) ، بقي الماء الخالص . ولا بد في الشمع وذوبه بالنار أو غيره ما من مثل ما ذكرنا .

ومن سبيل هذه الأجسام التي تذوب ، أن يكون الغالب عليها الرطوبة ، ليصح (٣) ما ذكرناه فيها ، وإلا فلا كانت الييوسة من الغالبة ، لجري مجرى الحجر والطين ، لأن النيران فيها وفي أمثالهما متعذر ، لما كانت القوة والقلية فيهما للييوسة . [٢٠٥ ب]

وأما جود ما يجمد من هذه الأجسام المائعة ، فهو مختلف بحسب ما فيها من الأجزاء النارية . فإما كان غالباً عنها فالجود إليه أسرع ، وما ثبت فيها من ذلك ، كان الجود بحسبه . فالسراج (٤) وغيره يكون الجود إليه أسرع من الجود إلى البقر . ولا يمكن المنع من ثبوت الأجزاء النارية في هذه المائعات ، لأنك تعلم وقوع الاشتعال والإسراج والإعانة على ذلك بهذه الأجسام . فاما انعقاد الييوس

(٧) و : نصح

(١) : م . ا . : - فيه

(٣) و : فالسراج

(١) : م : تضمن

بالدار ومخالفته في ذلك سائر الاجسام المائية ، فلأن فيه لوجة ، فإذا سه النار تشتت (١) به أجزاء منها لزوجته ، فانهقد . فلا بد من أن تحصل الغلبة فيه (٢) اليابسة . والزوج هو عل هذا الحد مفقودة في هذه الاجسام المائية ، فلذا لا يمتد بالنار .

وقد حكى أبو هاشم ، عن أبي علي رحمه (٣) الله ، أنه كان يجعل الماء في إناء ما يعتقد أن النار تذهب بعض رطوباته ، فيبقى اليابس متقددا . وأشار هو إلى الرق في ذلك .

وحكى عنه ، فيما قلنا ، أنه يذوب بالنار ويغرمها . أن النار تذهب بالاجزاء اليابسة وتفرقها ، فيبقى ذلك ذائبا . ثم قال : ليس هو بالجلي صلب ، والله أعلم بتفاصيل هذه الجملة التي ذكرناها .

فصل

[في سيلان الاجسام]

اعلم أن سيلان الاجسام هو مداومة تحصل من بعضها على بعض ، فلذا لا يفتقر الحال بين أن تكون تلك الاجسام يابسة أو رطبة . فإن الماء يجري وماء نهره : أن ما فيه من الثقل بمنوع من التوليد في جهته ، فقد ولد في خلاف جهته ، وهكذا الحال في كل مائع ، فيحصل هذا الحكم لأجل التنازع الذي ذكرناه .

والهواء (٤) إن ملئ من الزيت ، ثم فتح رأسه (٥) ، حصلت هناك مداومة

سواء السيلان في الرطب من الاجسام . وإن كنا نقطع على أن لارطوبة فيه [و] إذا لم يمتلئ الزيت من الهواء ، وجد هناك اضطراب ، كماضطراب الماء المدايفعات التي ذكرناها .

فصل

[في أن الجسم لا يصير رطبا بمجاورته الرطب]

ليس يصير الجسم رطبا بمجاورة الرطب ، وذلك (١) كما نقول [١٢٠٩] مثله في الحار والبارد والمثلون . فإذا ألقى الثوب في الماء ، فأجزاءه مجاورة . ولو صار في الحقيقة رطبا ، لكانت المجاورة قد أثرت في وجوه الرطوبة ، فكان يجب ثبوتها عندما تجاور بين جسمين يابسين ، ولكننا نقدر على الرطوبة لقدرة على المجاورة .

وبعد فلو صار الجسم رطبا في الحقيقة بمجاورة الرطب له ، لم يمكن ليه تفرق الحال بين قليل الرطوبة وكثيرها . وقد مرنا باختلاف حال الثوب بسبب قلة الماء وكثيره .

وبعد : فكان لا يتناول الرطوبة عند الثوب بعد قليل . وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في اللون وغيره من الاغراض . إن مجاورة محليا ، لا ترجب في المجاورات أن تصير على مثل صفته .

(١) : أثبت . (٢) : وفيها .

(٣) : و : رحمه . (٤) : الهواء .

(٥) : ر : — رأسه .

(١) (١) : — وذلك

فصل

[في أن الرطوبة محلا]

لا يصح في الرطوبة أن توجد لاني محل ، لأن وجودها لاني محل يزيل الاختصاص ، فيقتضى كون الأجسام أجمع رطبة . ولأنه كان لا يصح وجود رطوبة ويؤثر في العالم لتضادها على مجرد الوجود .

وبعد : فكان لا يقوم في لزوم الإعتداد سقلا ولاني كون التأليف صلاحية والتزافاً . ثم المحل كاف في وجودها ، لأن حكمه مقصور عليه فقط ، فلا يحتاج إلى مزيد منه ، كما قلناه في غيرها ولا يحتاج أيضا إلى محله ، كل ما قدمنا القول فيه في اللون وغيره (١) .

فصل

[في إثبات الرطوبة وجواز إعادتها]

فأما بقاؤها وصحة إعادتها واختصاص القديم جل وعز بالقدرة عليها ، فهو على ما بيناه في الألوان وغيرها ، مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه . فلا وجه للإطالة بذكره .

فصل

[في أن الرطوبة لا تحصل متولدة]

ولا تقع متولدة من شيء . أما وقوعها من الأسباب المعروفة ، فلا يشتهر الحال فيه ووجودها (٢) متولدة من مثليها ، يقتضى توليدها في الحال . ويلزم وجود ما لا يتنامى على ما سلف القول فيه ، ويقتضى تزايد الرطوبة في الجسم على

مرور الزمان . ولا يشتهر أيضا أن عاينا من الأمراض المعلومة الثابتة ما تولدها . وأما توليدها لتغيرها ، فلا يصح ، لأنه لا يمكن الإشارة إلى ما يجعل [٢٠٦] متولدا عنها .

فإن قال : تولد الحياة بشرط البنية والأمور التي تقتضي الحياة في الوجود إليها . قيل له : إذا لم يكن بد من مجموع أمور ، فلبست الرطوبة بأن تجعل سببا أول منها ، أو تترك الأسباب الكثيرة في توليدها لمسبب واحد ، وهذا لا يصح .

فصل

[الرطوبة تضاد اليبوسة]

اليبوسة تضاد الرطوبة قطعا إذا حصلت الشرائط ، لأنها لم تستحال حصول الجسم بصفة الرطب وبصفة اليابس ، حتى يكون كالماء والنار . ولا وجه لهذه الاستحالة إلا تضاد الممتنعين الذين ذكرناهما من رطوبة ويبوسة ولا شيء من الموجودات بقطع بمضاده الرطوبة سوى ما قلناه ، ولا أن يكون ما هنا ما يقطع بمضاده اليبوسة (١) سواها .

فإن قيل : فلا كانت المتشعبة مضادة للرطوبة ، والين مضادا ليس ؟ قيل له : قد بينا أنهما تأليفان على وجه مخصوص ، ولا يقع بين التأليف وبين الرطوبة واليبوسة تناف ولا تضاد . فأما تهميز ضد ثالث لها في المقدور ، فيصح أن يجري الكلام فيه بجرى غيره بما يختص القديم بالقدرة عليه من اللون والعلم والرائحة وغير ذلك ، لأنها تهمز هذه الأشياء أحياداً في المقدور ، ويكون حكم هذا العدد الثالث ، لو ثبت ، لزوم الاعتدال به في بعض هذه الجهات .

(١) هـ : — اليبوسة

(١) هـ : وغير (٢) هـ : ووجودها .

الأربع . وإنما تنق في المقدور أن يكون له عند آخر غير التاج ، إذا كان ما قد قامت فيه دلالة مختصة ، أو كان مقدوراً لنا ، ثم لم يتعذر (١) علينا إلا إجماده ، وإجماده هذا عند الثاني . ولا يصح منا إجماده (٢) ثالث فنق كونه مقدوراً وإلا كنا قادرين عليه .

فصل

[في تضاد بعض الرطوبات]

فأما مضادة بعض الرطوبات ببعضاً ، فما قد اختلف فيه قول أبي هاشم : فربما (٣) قال : إن رطوبة الماء جنس ورطوبة الأدهان جنس ، ورطوبة الرصاص جنس ، ورطوبة الزئبق جنس ، وبعض هذه الأجناس يضاد بعضاً (٤) .

وربما جرى في بعض (٥) كلامه [٢٠٧] أنه ليس إلا جنس واحد يختلف بالخلط وبالوقوع على وجه مخصوص ، كما ثبت مثله في التأليف .

وأعلم أنه لا شبهة في أن رطوبة الماء جنس واحد لا شراكه الكل فيما عليه في ذاته . ولأنه لا وجه ينفى عن الاختلاف . وعلى هذه الطريقة زال الالتباس في كون البيوسه جنساً واحداً . وإنما الكلام في الدنية والزئبقية وظهر ما وكلا القولين يتقارب ، والحال في نصرتهما وصحتها .

أما القول بأنها جنس واحد : فأنه إذا أمكن صرف هذا الاختلاف إلى

مضامة أجزاء يابسة ، وإلى وقوع الخلط على وجه مخصوص ، فلا وجه لإفراد كل من ذلك جنساً على حده . وليس للعلوم والزوائج تأثير في هذا الباب ، فتجعل الحكم مختلفاً لأجلها .

ويعد : فلو ثبت فيها التضاد ، لكان لكل جنس صفة تختص (٦) ذاته ، ولا يمكن ذلك في هذه الأجسام الرطبة . ومن نصر القول الأول يقول ما هنا أحكام تختلف على هذه المعاني ، فإن رطوبة الماء إذا صادفت بيوسه في محل آخر ، صار التأليف إتزاناً . وليس كذلك رطوبة الدهن . ويثبت في رطوبة الزئبق من صفة التفرق ما لا يثبت في رطوبة الماء . فلهذا ما يمكن أن يقال .

وأما القول الثاني فمصرته تكون بما عرفنا من استحالة كون الجسم الواحد بصفة الماء وبصفة الدهن ، وما على ما هنا عليه ، وليس ذلك إلا لتضاد هاتين (٧) الرطوبتين .

ونقابل أن يقول : إذا جرد في الدهن أن يكون قد تفلته أجزاء يابسة ، وكان الماء قد شاعت الرطوبة في أجزائه ، حتى لا يبرسه فيه ، لم تتمتع [استحالة كون الجسم بهذين الرطوبتين ، وإن كان جنس الرطوبة واحداً . لأن ما هنا ما هو أريد من التضاد ، وهو التثني والإثبات .

فعل هذه الطريقة يجرى الكلام في ثبوت التضاد بين الرطوبات وفيه [٢٠٧ ب] ، وليس التوقف في ذلك (٨) بما يضر في شيء من الأصول . وهذا آخر الكلام في الأعراض المختصة بالهال (٩) . والحمد لله حق حمده وصلواته على محمد ورسوله وعبيده وعلى آله الطاهرين من بعده وسلامه .

(٢) و : لتضادها بين

(٤) هـ : بمحال

(١) هـ : تخص

(٢) و : هذا

(٢) هـ : أيجد

(٤) و : تضاد بعضها

(١) هـ : ثم متعذر

(٢) هـ : + أن

(٣) و : - بعض

تم الجزء الأول من كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأهراض . ويظهر
 إن شاماته في الجزء الثاني الكلام في الحياة (١) . وكان الفراغ منه يوم الأحد تسع ليال
 بقين من شهر شعبان من سنة خمس وستة مائة هـ جوف عمر ما الله بملكه مالكها
 أمير المؤمنين المنصور بالله الإمام الصوام القوام المجاهد في سبيل الله والهادي إلى
 دينه الذي لا إمام للمسلمين في عصر منواه ، ولا خليفة فيهم إلا إياه : أبي محمد
 عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن أبي هاشم الحسن بن
 عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسن بن القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل بن
 إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، سلام الله على كائنهم ورحمة
 وبركاته وحسبنا الله ونعم الوكيل .

تعليقات على بعض الأعلام

(١) انتهت إلى هنا النسخة و

نوجه نظر القارئ إلى أننا قد جعلنا التعليقات على الأعلام الواردة في النص
هنا في آخر الكتاب لعدة أسباب : منها كثرة عدد الأعلام الواردة في صفحة
واحدة مما يتعذر عملياً أن نطلق عليها كلها في الهامش .

كما أن من الأعلام من يتكرر في عدة صفحات من النص مما كان يتطلب منا
أن نقدر دائماً في الهامش إلى سبق وروده ، وأن نعلق عليه بوجوده صفحة
رقم كذا .

ولقد كان من أم الأسباب التي جعلتنا نؤخر التعليقات إلى هذا الموضع ،
شعورنا بأن وضع التعليق في الهامش ضمن صفحات النص يشغل ذهن القارئ
بين الاهتمام بما في الهامش ومناجاة الفكرة في النص ، فكان الأسهل عملياً وفتحاً
هو جعل الأعلام في نهاية الكتاب حتى يمكن الاستفادة منها بصرف النظر عن
الرجوع إلى النص .

ومن أجل هذا ، وزيادة في سهولة الرجوع إليها جعلناها مرتبة ترتيباً أبجدياً ،
وليس بحسب ورودها في النص كما يقع في معظم الأحيان ، ولا بحسب ترتيبها
التاريخي الذي كان غايتنا المقصودة في وضع الأعلام ، ولكننا فضلنا هذه الطريقة
الأكثر شيوعاً ، ومن بحسب الحروف الأبجدية لتعلم حتى يمكن الباحث من
تعليم ما أن يصل إليه بسهولة .

ونقله إلى أننا حين وضعنا لاسم العلم في هذا الترتيب ، فلمنا كان ذلك على
أساس استعمال أكثر أسماء حيوان وشجرة ، وربما توقف ذلك على بلدته أو كنيته
أو مهنته ، أو لقب أطلق عليه وكان لصيقاً باسمه في شتى العصور والمواضع .

كما تعتذر للقارىء من بعض الأعلام التي لم نتناولها في التعليقات ، وليس ذلك عن إهمال من جهتنا بقدر ما هو اكتفاء بشيوع حيث هذا البعض ، مثل أرسطو وإقليدس وأفلاطون وغيرهم ، فضلاً عن أن محور اهتمامنا في التعليقات يدور في المقام الأول والآخر حول مفكرى الإسلام من ورد في سياق النص ، وتردد في أكثر من موضع منه .

وما يقال هل الإعلام يمكن أن يقال بشأن بعض الفرق الإسلامية التي تناولناها بشيء من التطبيق يسير .

١ - ابن الأشعث ٢٢٦ هـ

هو أبو بكر أحمد بن منصور بن الأشعث من رجال منتصف القرن الرابع الهجرى ، وهو من أفاضل معتزلة بغداد ، ومن صلحاتهم وزعماء ، تلميذ عباد بن سلمان الصيمرى . وهو من أصحاب ابن رزم الكوفى ، وهو من الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة ، له معرفة بالعربية والفقه ، ومن تلاميذه أبو حفص المصرى ، ومن تصانيفه كتاب (نقل القرآن) وكتاب (الإجماع) وكتاب (اختصار تفسير الطبرى) .

والإشيعية ، أتباعه ، كانت تنكفأ بأبا هاشم الجبائى والبهسية أتباعه ، كما ذكر المرتضى اليمانى فى (إظهار الحق على الخلق) ، الأعلام ١ ص ١٦٥ ، لسان الميزان ١ ص ٢٣١ .

٢ - ابن خلاد

هو على بن خلاد ، ويعد تلميذاً لأبى هاشم الجبائى ، إذ يذكره هرقاذى فى (القاموس المحيط) أن ابن خلاد تلقى علم الأصول (الكلام) من أبى هاشم

الجبائى ، وأعطاه لتلميذه أبى عبد الله البصرى . وله كتاب باسم كتاب الأصول ، وكتاب شرح الأصول ، كما يذكر الحاكم الجشنى فى (شرح عيون المسائل مخطوط ، لوحة رقم ٧٣) . ويذكر البعض أنه قد اشترك فى إملاء كتابيه (شرح الأصول الخمسة) للقاضى عبد الجبار ، وفى هذا يقول الحاكم الجشنى : « وقدم أبو على بن خلاد البصرة وهو يلى شرح الأصول ، وفيها الجالدى ، وهو يلى إلى الإرجاء ، فمثل أن يقدم الكلام فى الوعيد ففعل ، وتوفى ولم يتم الشرح ، ثم أملى قاضى القضاة النكفة » .

وينسب أستاذنا الدكتور أبو ريده ، إليه كتاباً كان (ديوان الأصول) لثيسابورى شرحاً وتعليقاً عليه .

٣ - ابن الراوندى ٢١٥ : ٢٥٠ هـ

هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى ، العالم المشهور ، كانت ولادته بين سنة ٢٠٥ إلى سنة ٢١٥ ووفاته بين سنة ٢٤٥ : ٢٥٠ هـ . له مقالة فى علم الكلام ، وكان من الفضلاء فى عصره ، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً . كما يذكر ابن خلكان (فى وفيات الأعيان) .

ويذكره ابن المرتضى فى الطبقة الثانية من المعتزلة ، ويحكى عنه أنه جرى منه ما جرى وانما من الدين وأظهر الإلحاد والزندقه ، وطردته المعتزلة ، فوضع الكتب الكثيرة فى مخالفة الإسلام ، وصنف : كتاب (التاج) وكتاب (فضائع المعتزلة) الذى تحفه الخياط فى كتابه (الانتصار) وله كتب كثيرة ذكرها البلخى فى (قطعة القهرست) ويقول عنها أنها من كتب صلاحه ومنها : كتاب (الطبايع) وكتاب (خلق القرآن) وكتاب (الإبتداء والإعادة) .

٤ - ابن شبيب

أبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري ، هو وأبو شعير ومويس بن عمران من أصحاب النظام ، إلا أنهم خالفوه في الوحيد ، وفي المنزلة بين المزلتين . وقالوا صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بمجرد ارتكاب الكبيرة . وقال عنه القسري : أنه من مرجئة القدونية تارة ، ومن الخوارج تارة أخرى (المال والنحل ص ٤١ ، ١٠٤) وابن المرتضى ذكره في الطبقة السابعة من المنزلة (المشية ص ٤٠) .

ويذكر البعض عنه أن له كتاباً جليلاً في التوحيد ، ولما قال بالإرجاء تكلم أهل المعتزلة بالنقض ، قال أنا وضعت هذا الكتاب في الإرجاء لأجلكم ، فأما غيركم فإني لأقول ذلك .

٥ - ابن عباس

أبو اسحق إبراهيم بن عباس البصري ، أحد أئمة القاضى عبد الجبار ، أخذ عن أبي علي الجبائي ، قال عنه القاضى : وهو الذى درسنا عليه أولاً ، وهو من الورع والورع والعلم على حد عظيم ، وكان له ورعه يحضر مجلسه كثير من أهل بغداد ، وله كتب كثيرة منها (إمامة الحسن والحسين) وكتاب (إيضاح البرهان) وهو من الطبقة المباشرة من طبقات المعتزلة .

٦ - البصري + ٣٦٩ هـ

أبو عبد الله محمد بن الحسن بن علي البصري + ٣٦٩ هـ يذكره ابن مثنوية في مواضع كثيرة من تذكيره ، ظهر بعد الجبائيين ، خاصة تحت ظل البويهيين هو وأبي الحسين البصري + ٤٣٧ هـ وأبي اسحق إبراهيم بن عباس ، وهو أحد شيوخ القاضى عبد الجبار وتلاميذه ، والزمخشري .

٧ - الزبيرى

أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيرى ، كان في أواخر القرن الرابع الهجرى ، ينشر الاعتزال في أصفهان . ولقد أخذ الاعتزال عن يحيى بن بشر الإرجاني تلميذ أبي الهذيل المعتلاف .

٨ - الرازى الطبيب + ٣٢٠ هـ

أبو بكر محمد بن وكربا الرازى الطبيب + ٣٢٠ هـ ، من أعلام فلاسفة عصره إلا أن الطب عليه أغلب ، تولى العلاج وإدارة المستشفيات طويلاً حتى هوى ، كما كان له اهتمام عظيم بالكيمياء ، ولا يعتبر من لا يحيط بها فيلسوفاً .

واشتهر عنه هداية الكلام ، وعدم تعمقه في دراسة الفلاسفة اليونانيين ، ولزمه التشاؤمية التى تغلبت على الفكر في هذا العالم . وربما كان حلة لزمته هذه ما رأى من آلام المرضى والوضى وشقايتهم . واشتهر بإباحيته وتخلله من كثير من الغوامى والأوامر الدينية . وله مؤلفات عديدة أشهد بها رسالته التى نشرها بول كراوس .

وكان الرازى هذا يطمئن في النبوة ، ويرى أنهم لا تنفق مع الحكمة وإنها سبب في الخلاك والعداوة بين البشر . وقد رد على الرازى الطبيب رازى آخر هو أبو حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٥ هـ في كتاب اسمه (أعلام النبوة) فند فيه آراءه .

٩ - الإرجاني

يحيى بن بشر الإرجاني ، وهو من تلامذة أبي الهذيل المعتلاف هو وعبد الله الديبائغ وبعده ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، وروى

هذه القول بتأني الحركات ، وأنه تاب عن ذلك فيما بعد . كما يذكر القاضى عبد الجبار : أن أبا بكر محمد بن الزبير أخذ الإعتزال من يحيى بن بشر الإرجاني الهذلي . ثم نشر طريقة أبي الهذيل في أصفهان .

١٠ - الإسكافي + ٥٢٤٠ هـ

محمد بن عبد الله الإسكافي ، وكنيته أبو جعفر ، توفي سنة ٥٢٤٠ هـ . ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . واقتد أخذ العلم من الجعفر بن (جعفر بن حرب ، وجعفر بن جعفر) . وله كتب في تفضيل علي بن أبي طالب على أبي بكر ، ولذلك فهو يعتبر من رؤساء متشعبة المعتزلة . وله ردود على قوله أبي الهذيل بتأني حركات أهل الثقلين . وصحى عنه المقرئ قوله أن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ولا يقدر على ظلم الأطفال والمجانين .

ويروي ابن النديم كيف أن المنصم كان يعظمه جداً ، وهو بغدادى أصله من سمرقند وله مناظرات مع الكرايى وغيره . وإليه تنسب الطائفة الإسكافية (أنظر أعلام الزركلى ص ٩٢ - ٧ ، خطط المقرئ ص ٣٤٦ - ٢ ، لسان الميزان ص ٢٢١ - ٥) .

١١ - الأشعري + سنة ٥٣٣٠ هـ

أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٥٣٣٠ هـ . كان معتزلياً ثم رجع عن الاعتزال بعد المناظرة العنيفة المشهورة ، مع استاذة وزوج أمه أبيه علي الجبائي ، فيما يتخل برجوب فعل الإصلاح على الله تعالى أنظر هذه المناظرة في رقيات الأعيان ج ٢ ص ٣٩٨ . وأهم كتب الأشعري (مقالات الإسلاميين) و (مقالات غير الإسلاميين) و (جمل المقالات) الذي بين فيه مقالات الملحدين . و (جمل أقاريل الموحدين) . وكذا كتاب (التلح) وكتاب (الإبانة) وله رسائل

عدة متأرسالة في استعسان في علم الكلام . والأشعري هو صاحب مندرج الأشعرية ، وهي المدرسة المشهورة بالقول بالكسب ، أى كسب العباد لأفعالهم ، وهي مربة وسط بين الجبر المطلق والاختيار الحر . ومن أتباع الأشعرية الباقلاني والجويني والفرازي والشمسستاني .

١٢ - الأصم

هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، من طبقة أبي الهذيل الخلّاف ، وعن كبار مفسري القرآن المعتزلين ، يفسر المحكمات بأنها الحجة الواضحة التي لا حاجة لمن يعتمد على طلب ما فيها ، فالحكم هو الواضح ، والمنهاه هو ما يرمى بالغموض . كان تلميذاً لأبي الهذيل الخلّاف إلى جانب النظام الذي اختلف معه فيما بعد .

١٣ - الأصمعي

عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمعي الباهلي أبو سعيد الأصمعي : راوية العرب ومن أئمة العلم بالفقه والحديث والبلدان ، نسب إلى جده أصمعي ، ومولده ووفاته بالبصرة ، كان الرشيد يسميه شيطان الشعر . له تصانيف كثيرة منها (الإبل) و (الأضداد) و (خلق الإنسان) و (المترادف) و (الفرق) أى الفرق بين أسماء الأعضاء من الإنسان والحيوان .

١٤ - بشر بن المعتز + سنة ٥٣١٠ هـ

أبو سهل الهلال بشر بن المعتز ، رئيس معتزلة بغداد ، المتوفى عام ٥٣١٠ هـ ذكره ابن المرتضى في الطبقة السادسة . تلميذ علي بن عمر بن عباد التلمسي ، وأخذ مصطلح الأصول الحقة عن عمرو بن عبيد وبشر بن سعيد . له قصيدة من أربعين ألف بيت ، رد فيها على جميع المخالفين . وقيل للرشيد إنه رافضى ، فحبسه فقال

في الحبس شعراً . وهو أول من قال بفكرة التوليد ، أي حدوث أفعال بواسطة أفعال من جهتنا ونستند إلينا حقيقة ، مثل الألم الذي يحدث في شخص بسبب ضربنا إياه ، أو مثل الشبح الذي يحدث عن الأكل . . . الخ من هذه الأفعال التي نهد لها تفصيلاً في مذهب المعتزلة في التوليد (راجع ما كتب في بحث عن التوليد عند متكلمي الإسلام أعداد : سامي نصر لطفي)

ويقال إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستحبيه ، فنسب إليه الطائفة الإبرية منهم ، له مصنفات في الاعتزال ، مات ببغداد .

٩٥ - البلخي الكمي + سنة ٣١٩ هـ

أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكمي المتوفى سنة ٣١٩ هـ تلميذ أبي الحسين الخياط صاحب كتاب (الاتصار والرد على ابن الراوندي الملحد وابن المرتضى بعد البلخي في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، ويظهر أنها تشتمل على من مات من المعتزلة في النصف الأخير من القرن الثالث أو في أوائل القرن الرابع ، وكان الجبائي يفضل البلخي على استاذة الخياط . ويحكى أن البلخي لما أراد الانصراف من استاذة إلى خراسان أراد أن يمر على أبي علي الجبائي ، فسأله أبو الحسين الخياط بحق الصفة ألا يفعل ، لأنه خاف أن ينسب إلى أبي علي . وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقوالهم . وكان أبو القاسم يطابقه بعد المود إلى خراسان حالاً بعد حال ليعرف من جهة ما خفي عليه . ولقد أتب البلخي كتاباً في رجال المعتزلة ومقالاتها استفاد ابن المرتضى منه في كل صفحة من كتابه ، وله كتاب (محاسن خراسان) ذكره صاحب الفهرست ، وصاحب معاهد التنصيص .

٩٦ - ثمامة بن اشرس

أبو معن ثمامة بن اشرس الفهري ، من كبار المعتزلة ، وأحد التبعاء البغداديين ، كان له إجماع بالرشيد ثم بالمأمون . وكان ذا نواذر ومبلغ . وأراد المأمون أن يستوزره فاستغفاه . وعنه المقرئ في رؤساء الفرق الهالكه ، وأتباعه يسعون الثمانية فبته إليه ، وأورد بعض ما انفردوا به من الآراء والمعتقدات وقال ابن حزم : وكان ثمامة يقول : إن العالم فعل الله بطباعه ، وقال الجاحظ : ما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي من حسن الإلهام مع قلة عدد الحروف ولا من سهولة المخرج ، مع السلامة من التشكك ، ما كان بلفه ثمامة .

أنظر : (٢٠ ص ٨٩ الأعلام ، ٢٠ ص ٨٠ لسان الميزان ، ١ ص ١٧٣ ميزان الاعتدال ، ١ ص ١٠ : البيان والتبيين ، ٢ ص ٣٤٧ خطب المقرئ ، ٧ ص ١٤٥ تاريخ بغداد .

١٧ - الجاحظ + سنة ٢٥٥ هـ

عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان ، وهو كنانى النسب توفي عام ٢٥٥ هـ ومن الطبقة السابعة عند ابن المرتضى . أعظم رجل أخرجته مدرسة النظام ، كان أدبياً وفيلسوفاً طبعياً ، يرى أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ، ويرى أن المعارف كلها ضرورة طبع ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كتب سوى الإرادة ، ويحصل الفعل طباعاً . كان الجاحظ مؤلفاً كثيراً ، وأهم كتبه (الحيوان) و (البخل) و (البيان والتبيين) .

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان المعروف بالجبائي ،
 حول عثمان بن عفان ومضى الله عنه ، ولد سنة ٢٣٥ هـ بالبصرة وتوفي عام ٣٠٣ هـ .
 أخذ علم الكلام عن أبي يعقوب الشحام ، وكان يعظم أبا الهذيل كثيراً ، ويتابعه
 في كثير من النظريات والآراء . ويقول في ذلك : وما كان في الدنيا - بعد الصحابة -
 أعظم من أبي الهذيل ، إلا من يكون قد أخذ عنه ، كواصل وعمره . وكان
 يحمل الجاهل حمله من الاحترام كذلك رغم رفضه لمذهبه في المعرفة والافعال .
 يقول الملقب : « له وضع أربعين ألف ورقة ، وتفسيراً للقرآن في مائة جزء » ،
 وشيئاً لم يسبقه أحد مثله . وكانت له عناية بالرد على الفلاسفة والملاحدة ، وتحرير
 العدل والتوحيد . ومن أهم تصانيفه كتاب (الاسماء والصفات) و (الملقب)
 و (التمهيد والتجويد) ، ومن تلامذته أبو هاشم الجبائي ، والاشعري ، وأبو محمد
 ابن عمر الصيعري ، وأبو بكر بن حرب النسري ، وأبو عمر بن محمد الباهلي .
 (أنظر : الاعلام ج ٧ ص ١٣٦ ، خطط القرطبي ج ٢ ص ٢٤٨ ، وفیات
 الأعيان ج ١ ص ٤٨٢ ، دائرة المعارف الإسلامية ج ٦ ص ٢٧٠ / ٢٧٤) .

أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي من إبنه خالد بن محمد بن عيسى
 المشكك ابن المشكك المعتزلي ابن المعتزلي ، واليه تنسب فرقة الهاشمية أو البهشمية
 أو البهاشمة من المعتزلة (البداية والنهاية ج ١ ص ١٢٥) . له مؤلفات في شق
 موضوعات علم الكلام والمعرفة الدينية ، وهو في ذلك نسج على منوال أبيه في
 اهتمامه بتسجيل آرائه في كتب يدفعها لتلاميذه ولعامة الناس ، ويحكي عنه أنه قد
 وضع مائة وستين كتاباً في الجدل في أيام قلات (التنبية والرد ، للمطلي ص ٢٢) .

ومن أهم كتبه (استحقاق النعم) و (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير)
 و (المسكرات) و (البغداديات) و (الاستقامة) و (الأبواب الكبرى)
 و (الأبواب الصغيرة) و (نقض المعرفة) و (النقض على أرسطاطاليس في
 الكون والفساد) .

عندما كتب الرازي عن فرق المعتزلة جعل الجبائية الفرقة ١٢ ، والبهشمية
 الفرقة ٢٤ ، (أنظر اعتقاد فرق المسلمين والمشركون) للرازي ، ومن أتباع مذهبه
 صاحب بن عباد ، والقاضي عبد الجبار . (أنظر الاعلام ج ٤ ص ١٣٠ / ١٣١ ،
 خطط القرطبي ج ٢ ص ٢٤٨ ، وفیات الأعيان ج ١ ص ٢٩٢ ، البداية
 والنهاية ج ١ ص ١١٦ ، ميزان الاعتدال ج ٢ ص ١٣١ ، تاريخ بغداد ج ١١
 ص ٥٥) .

أبو الفضل جعفر بن حرب ، أحد كبار المعتزلة الاقبياء الزهاد ، من الطبقة
 السابعة ولكن سنة وفاته لم تذكر عند ابن المرتضى . واقد تلمذ على أبي الهذيل ،
 وحرف بنقل الاخبار عنه ، والسعي في الرد عليه ، فوضع عليه كتاباً سماه (توبيخ
 أبي الهذيل) وكتاباً آخر سماه (كتاب المسائل في التميم) . ناظر أبو يعقوب
 السكاك الراضي أبا جعفر في مسألة علم الله ففطمه .

ثاني الجعفر بن هو أبو محمد جعفر بن مبشر ، وكان يلقب بالقصي . وهو
 قبي وطالم كبير ، كان مفضلاً على الفسائك البغداديين بعد أبي موسى المردار ،
 ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ولم يذكر سنة وفاته

كما هو الحال بالنسبة لسببه السابق . ولقد تلمذ الجعفران على أبي الهذيل ، ثم أخذوا من أبي موسى عيسى بن صبيح المرندار ، وكان لهما الفضل على الإسكافي . ولجعفرين مبشر كتب في الفقه والكلام مثل : (السنن والاحكام) وكتاب (النسخ والمنسوخ) وكتاب (الطهارة) و (الاشربة) و (كتابه على أصحاب الرأي والقياس) و (كتابه على أصحاب المعارف) .

وكان يضرب المثل بالجعفرين في العلم والعمل كما يضرب المثل في حسن السيرة بالعمرين .

٢٢ - حفص الفرد

أبو عمرو حفص الفرد ، وكان يكنى بأبي يحيى . من أكابر الجيرة ، ظهر التجار ، وكان من أهل مصر ، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل ، وكان في أول الأمر معتزلياً ، ثم قال بخلق الأفعال . ذكر صاحب الفهرست كتبه وفيها كتاب في (المخلوق) وهو في الرد على أبي الهذيل وعلى المعتزلة وعلى النصاري ، وعدّه صاحب الكواكب السيرة في طبقة ابن هبة الذي مات سنة ٢٩٨ هـ . وما يحدو ذكره أن حفص للفرد هنا ظهر حفص بن سالم التلميذ الثاني لواصل بن عطاء والذي ناظر جهماً فقطعه ، وأرجع جهماً إلى قول المعتزلة .

٢٣ - الخياط + بعد عام ٣٠٠ هـ

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن هيثم الخياط ، من أعيان معتزلة بغداد ، ذكره ابن المرقزي ضمن الطبقة الثامنة . استاذ أبي القاسم البلخي وعبد الله بن أحمد . والخياط كان عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر بن مبشر ، وله كتب كثيرة

في النقوض على ابن الراوندي ، وكان فقيهاً وصاحب حديث ، واسع الحفظ للذهب المتكلمين . ويذكر الشهرستاني أن أبا الحسين الخياط وأحمد بن علي الشطرنج صاحب عيسى الصوفي . ثم لما أبا جعفر . وتلمذ الكوفي لأبي الحسين ومذهبه يمين مذهب . ومن أم كتب الخياط هو كتاب (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملقب)

٢٤ - الصيرفي + سنة ٢٣٠ هـ

محمد بن عبد الله الصيرفي ، أبو بكر ، أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية ، من أهل بغداد . قال أبو بكر الففّال : كان أعلم الناس بالاصول بعد الشافعي ، له كتب منها : (البيان في دلائل الاعلام على اصول الاحكام) وهو كتاب في اصول الفقه ، وله كتاب أيضاً في (الفرائض) وهو في الفقه أيضاً . (أنظر وفيات الأعيان ١٠ ص ٤٥٨ ، الروافى بالوفيات ٣ ص ٣٤٦ ، طبقات الشافعية ٧ ص ١٦٩ ، مفتاح السعادة ٢ ص ١٧٨ والاعلام ٧ ص ٩٦) .

٢٥ - الصيرفي + سنة ٢٥٠ هـ

عبد بن سليمان الصيرفي ، كان معاصراً للعلاف ، وكان من قادة الاعتزال في البصرة وهو من الطبقة السابعة من المعتزلة ، ومن أصحاب همام بن عمرو القوطي ، وكانت له مناظرات مع ابن كلاب المتوفى سنة ٢٤٠ هـ . وهو استاذ أبي بكر بن الاخيد ومن أهم آرائه كما يذكر الاشعري والفهرستاني : أنه كان يرى أن معنى قولنا في الله أنه قديم : أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل ، هو أنه قديم ، بل وأنكر القول بأن الله كان فتقدم المحدثات ، وقال خلق الله الخلق سبحانه لا لئلا . (أنظر : الملل والنحل ص ٩٢ ومقالات الاسلاميين ١٠ ص ١٨٠ ، ٢٥٢) .

٢٦ - الصيرفي

محمد بن عمر الصيرفي من الطبقة التاسعة حسب تقسيم القاضي عبد الجبار كما

حكاه ابن المرتضى . عرف بالعلم والزمه ، وهو صاحب كتب ومناظرات ، كان تلميذا مقربا من أبي علي الجبائي ، ومغاليا في معاداة ابنه أبي هاشم الجبائي . (أنظر : طبقات المعتزلة ص ٧٦) .

٢٧ - الصيمري + ٤٣٦ هـ

أبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري ، كان شيخ الحنفية ينفذ ، درس على القاضي عبد الجبار ، وهو من تلامذته المباشرين . ولعل هذا الصيمري ، هو مفسده ابن متويه في تذكرته ، والذي ردد آراء كثيرة منسوبة إلى هذا الاسم ، بحسبانه كان معاصرا له ومن زملائه في مدرسة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد .

٢٨ - ضرار

ضرار بن عمرو الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء ، من رجال منتصف القرن الثالث الهجري ، ويذكر ابن النديم أن بشر بن المعتز وضع عليه كتابا اسمه (كتاب الرد على ضرار) . ويذكر ابن المرتضى أنه أنكر عذاب القبر وأن له كتابا سماه (كتاب التحرير) . ويذكر الخطيب أن الرافضي (ابن الراوندي) ينسبه إلى المعتزلة ، وهو ينكر ذلك ، وأنه قال بالمادية والمخلوق لحكم عليه بالكثيبي ، وهو يعد من الجهمية . وله فرقة سميت باسمه هي الضرارية ، وهي من فرق المجبرة .

٢٩ - عبد الجبار (قاضي القضاة) + سنة ٤١٥ هـ

عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار القمي المكنى الأسد أباذي ، قاضي القضاة ، مفكر المعتزلة الكبير المتوفى سنة ٤١٥ هـ . وهو استاذ ابن متويه + سنة ٤٦٩ هـ كما ذكرنا في تقديم الكتاب ، وهو تلميذ أبي اسحق بن عياش وأبي عبد الله البصري ، له تصانيف كثيرة (ذكر بعضها بروقيلان في الملحق رقم ١ من كتابه تاريخ الأدب العربي ص ٢٢٣ ، ٢٢٤) . أمها (شرح الأصول الحسة) (والمحقق في أبواب التوحيد والعدل) بأجزائه الثمسين ، والذي يدعى دائرة

معارف كلامية ، وخاصة للمعتزلة ، وكذا كتاب (المحيط بالكليف) الذي جمعه ابن متويه وغير هذه الكتب كثير منها المطبوع ومنها المخطوط . (أنظر : ج ٢ ص ٤٧ الأعلام ، ج ٣ ص ٢٨٦ لسان الميزان ، ج ١١ ص ١١٣ تاريخ بغداد ، ج ٣ ص ٢١٩ طبقات السبكي ، ص ١٢٦٩ معجم المطبوعات) .

٣٠ - العلاف + ٢٣٥ هـ

أبو الهذيل بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول المعروف بالعلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ ، معتزلي تأثر بالفلسفة اليونانية ، من أشد من ردد على الدهرية . معروف بالفصاحة وسعة المعرفة ، ناظر هشام بن الحكم في مكة . ومن أصحابه من وافق (فضل الخذاء وابن حاتم) ومن تلامذته (النظام) وهشام بن عمرو الشيباني المعروف بالقوطي ، وأبو يوسف يعقوب بن النعمان البصري . وللعلاف مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات وكان حسن الجدل ، قوى الحجج ، سريع الخاطر ، كف بصره في آخر عمره ، وتوفى بسامرا . وله كتب كثيرة منها كتاب سماه (ميلاس) على اسم يوحنا أسلم على يده . (أنظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٨٠ ، لسان الميزان ج ٥ ص ٤١٣ ، مروج الذهب ج ٢ ص ٢٩٨ ، تاريخ بغداد ج ٣ ص ٢٦٦ ، دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٤١٦ ، نكت الهميان ص ٢٧٧ ، الأعلام ج ٧ ص ٣٥٥) .

٣١ - عمرو بن عبيد + ١٤٤ هـ

عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان ، من البصرة ، أحد أعيان المعتزلة القديمة . كان من أصحاب واصل بن عطاء وزوجته أخته ، خرجا على أبي الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة ، وقالوا بأنه من منزلة بين منزلي الكفر والإيمان . وكان من شيوخ أبي الهذيل . وكان أبو عثمان من الزهاد العاكفين على العبادة والدين . (أنظر : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٤ ، والنية والأمل ص ٢٢)

محمد بن شجاع النخعي المعتزل المتوفى عام ٢٦٦ هـ حاول أن يتفادى مشكلة القدم والحدوث كلها ، فقال إن القرآن كلام الله ، وأنه محدث ، كان بعد أن لم يكن وباقه كان ، وهو الذي أحدثه ، ولكنه لم يتفادى في مشكلة ما إذا كان القرآن مخلوقاً أم غير مخلوق .

أبو عمرو معمر بن عباد السلمي ، عاش في أيام هارون الرشيد ، ولقد أدرجه ابن المرتضى في الطبقة السادسة ، أي في طبقة النظام وأبي الهذيل . وكان معمر تلميذاً لأبي عثمان الطويل التميمي وأصل بن عطاء ، وكان أستاذاً لبشر بن المعتمر وعيسى المردار . وكان أكثر تشديداً في نفى الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق ، ويرى أن الله إلا يعلم ذاته ولا يعلم غيره لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته . وما اشتهر به معمر هو مذهبه في المعاني ، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ليست أشياء بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني ، وهو يرى أن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد .

أبو العباس هبة الله بن محمد الناشئ ، ذكره ابن التميمي فيمن اشتهروا بالزندقة ويقول المانوية إلى جانب الوراق والجهاني . وينسب الموحدي إليه رداً شريفاً على الكندي في متابعته لليونان . (أنظر : الفهرست ص ٤٨٦ ، مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣)

هو حسين النجار من الجيرة ، صاحب مدرسة التجارية ، أخذ مذهبه عن بشر المرسى الذي مات في بغداد سنة ٢١٩ أو سنة ٢٢٨ هـ . وحكى ابن التميمي عن مناظرة دارت بينه وبين النظام . وابن الراوندي يعتبر جميعاً وضاراً وخفياً . (أنظر : الفهرست ص ١٧٩ ، الانتصار ص ١٢٦ ، ١٢٣ ، ١٢٤)

أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري المشهور بالنظام . والذهبي يصفه من الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات فيما بين سنتي ٢٢١ ، ٢٣١ هـ وابن المرتضى يصفه من الطبقة السادسة . والنظام تلميذ لأبي الهذيل . وأستاذ الجاحظ ، ويقال أنه سمي بالنظام لإجاءته نظم الكلام ، وخصره كانوا يقولون إنه كان ينظم الخبز في سوق البصرة ، وكان أهل عصره يمدونه زنديقاً ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجرى بين أهل الشرق على أنه فلسفة أبنائهم وليس وأمسكاهوراس وكان يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر ، وهو موافق للفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، ولذلك افترض الطفرة . (أنظر : ج ١ ص ٣٦ الإحلام ، الخبة والامل ص ٣٠/٢٨ ، الملل والنحل ص ٣٧ ، كتاب الدكتور محمد أبو ريده عن النظام ، وآراءه الكلامية والفلسفية)

أبو إسحاق إبراهيم بن عيسى النصيب (أو النصيبين نسبة إلى نصيبين) أحد أفاضل المعتزلة ، ذكره التوحيدي في (المقابسات) على أنه كان يصحبه في مجالس كثيرة . وقال عنه في (الإمتاع والمؤانسة) أنه دقيق الكلام . يشك في الثبوت

كلها ، وإن الله مقدره ، وله أدب واسع . (أنظر : المقابسات ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٩٤ ، الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٤١)

٣٨ - هشام الفوطي

هشام بن عمرو الفيباني الفوطي ، من أهل البصرة ، معتزل . ذكره ابن المبرقعي في آخر الطبقة السادسة ، ولم يأت بتاريخ وفاته ، ولكن يمكن أن نقيس من حكايته أنه عاش في زمن المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) . حكى هشام أقارباً من ابن الهذيل ، كان أستاذاً لعبد بن سليمان . قال بأن المخلوقات تدل على الخالق وقال بأن الأرض لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً . وهشام هذا هو غير الهشامين الآخرين أي هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي ، وهما من مشايخ الرافضة التي ترى أن الله تعالى ذو قد وصورة وحده يتحرك ويسكن ، وأن علمه محدث ، وأن الله يتغير أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله . وأن الكافر كفر لعله من قبل الله ، وأن هناك رجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة ، وأن القرآن يدل وغيره فيه .. الخ من هذه الأقوال التي تتعارض مع التوحيد الحق .

٣٩ - واصل بن عطاء + ١٣١ هـ

أبو حذيفة واصل بن عطاء النزال الخثعمي عام ١٣١ هـ رأس الاعتزال وشيخه الأول هو وصاحبه عمرو بن عبيد + ١٤٣ هـ منذ أن أعلنوا مخالفتها الصريحة لأستاذهما أبي الحسن البصري + ١١٠ هـ في مسألة مرتكب الكبيرة ، ونادياً بأنه لا مؤمن ولا كافر وإنما هو في منزلة بين المنزلتين . ولقد عرف واصل بغزارة علمه وكثرة تأليفه ، واهتمامه بالرد على المخالفين ، ومن تلاميذه المباشرين عثمان الطويل وحفص بن سالم . وله كتاب (الألف مسألة في الرد على المانوية) .

٤٠ - الوراق + ٢٤٧ هـ

أبو عيسى الوراق ، ويرى ابن النديم أنه من أشهر الزنادقة هو والناسي والجيباني ويذكر الخياط أنه خرج على المعتزلة وقال بقول المانوية ، ونصر الثنية ووضع لها الكتب يقوى مذهبها ويؤكد قولها . وذكر الجبائي أن السلطان طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق ، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات ، وأما ابن الراوندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي ووضع له كتاب (الدافع في الطعن على أبي مسلم) . كان أستاذاً لابن الراوندي الماحد وقال بقدم الإثنين . لم يستجر قتل شيء ، ولقد ذكر المسعودي أن له كتاباً اسمه (الجبال) . (أنظر : مروج الذهب ج ٧ ص ٢٣٦ ، الفهرست ص ٤٨٦ ، الاعتصار ص ٣٩ / ٤١)

تعليقات على بعض الفرق

١ - أصحاب المعاني

هم أتباع معمر بن عباد السلمي الذي قال بفكرة المعاني [راجع الترجمة له من قبل] التي مؤداها أن كل شيء يحدث له فعل أو حادثة فبمعنى حدث هذا الفعل أو تلك الحادثة ، وهذا المعنى حدث بمعنى ، وهذا المعنى بمعنى . . الخ من هذه العبارات التي نجدها عند الفهرستاني في المال ص ٩٠ ، وفي مقالات الأشعري ص ٣٧٢ . والمعاني عندهم لا كل ولا جميع لها ، إذ أنها بسيطة ، وكأنها شيء إلهي ، وحتى فإن صفات الله معاني عندهم .

وأصحاب المعاني ، وهم تلامذة معمر بن عباد ، هم : إبراهيم بن السدي ، وأبو عبد الله السيرافي ، وأبو يعقوب النعماني ، وأبو عبد الرحمن الشافعي ، وروهب الدلال .

٢ - التنوية

نشأ مذهب التنوية ، أو التنئية أو الانثينية ، عند الفرس من فكرة أخلاقية لمحاولة تفسير الشرف العالم ، حتى وصل البحث إلى تلمس الأصول التي يقوم عليها الخير والشر . ولم يستطع حكماء الفرس القدماء فهم صدور فكري الخير والشر عن موجود واحد ، ولكن ارتفعوا بخيرية الصانع إلى أعلى مكان ، فكان لابد من وضع مبدأ آخر ينتج الشر ! والعالم نزاع بين المبدأين أو القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام وهما أزيان قديمان ، تساويان في التقدم إلا أنهما مختلفان في الجوهر والفعل والخير والاجتناس ، وهما بالفارسية يزدان وأمر من وهم كما يقول الرازي في كتابه اعتقادات فرق المشركون ص ٨٨/٨٩ ،

أربع فرق هي :

أ - المانوية : أتباع ماني بن فاثك ، وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى ، وهذه الفرقة ترى أن النور والظلمة حيان .

ب - الديسانية : وهم أتباع ديسان ، و ترى أن النور حي والظلمة ميتة وينسبون لها صفات الأزلية والاحساس والإدراك والسمع البصر .

المرقونية : ويثبتون متوسطاً بين النور والظلمة وهو العدل ، ويرون
عندهم يفعل الخير بالقصد والاختيار ، أما الشر فموجود بواسطة الظلمة جبراً
ويحكم طبيعته .

د - المودكية : وهم أتباع مزدك . وهم جيداً زناقة كافرة إذا أنها
تقول بأكثر من إله واحد (أنظر الملل للشهرستاني ص ٩٢)

٣ - الكرامية

نسب هذه الفرقة إلى مؤسسها محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . ويرى
الشهرستاني أن ابن كرام بدأ صفاتياً ، ثم غلا في إثبات الصفات حتى انتهى
فيها إلى التشبيه والتجسيم وذلك لأنه آمن بالعرشية والجهة فافه عنده مستقر
على العرش وأنه جهة فوق ذاتاً ، ولا يمكن هذا إلا لجسم [أنظر الملل ص ١٥٩]
وللتوسع في فهم آراء الكرامية يمكن الرجوع إلى بحث في مذهب فلسفة الكرامية
[هداد الآلة / ص ١٠٠]

٤ - السكالية

فرقة من أهل السنة ، سميت بهذا الاسم نسبة إلى صاحبها وهو عبد الله بن
سعيد بن محمد بن كلاب + ٢٤٠ هـ . الذي وصفه الجوزي بأنه إمام أهل السنة

حصره (الارشاد ص ١١٩) . كما أن السبكي يصفه بأنه أحد أئمة المتكلمين
(طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١) . أما ابن تيمية فقد مدحه في كثير من المواضع
في منهاج أهل السنة وفي مجموعة رسائله ، وهذا يدل على ما كان له ولفرقة من
أثر عظيم في مدرسة أهل السنة . ولابن كلاب كتب منها (خلق الأفعال - الرد
على المعتزلة - الصفات) [أنظر ابن النديم ص ٢٦٩] وراجع في آراء السكالية
[مقالات الأشعرى ص ١٩١ ، ١٩٤ ، ٢٨٨ - والارشاد الجوزي ص ١١٩ ، ٢٣٠] .

ونكتفي بهذا القدر من الأعلام والفرق إذ أن ما لم نذكره هنا ليس من
الأهمية بالقدر الذي يستحق الذكر والتعليق ، فضلاً عن أن كتب التراجم كثيراً
ما خلطت من ذكرها . أما المشاهير من الأعلام والفرق فقد فضلنا عدم ذكرها
أيضاً نظراً لسبق الآخرين من المؤرخين ودارسي الفلسفة علينا في الترجمة لهم ، فضلاً
عن تأليف أو تحقيق ودراسة مؤلفات مستقلة لهم .